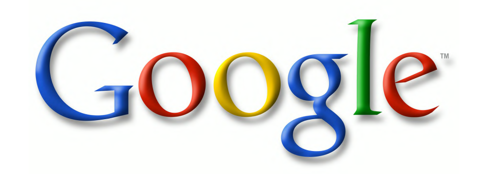
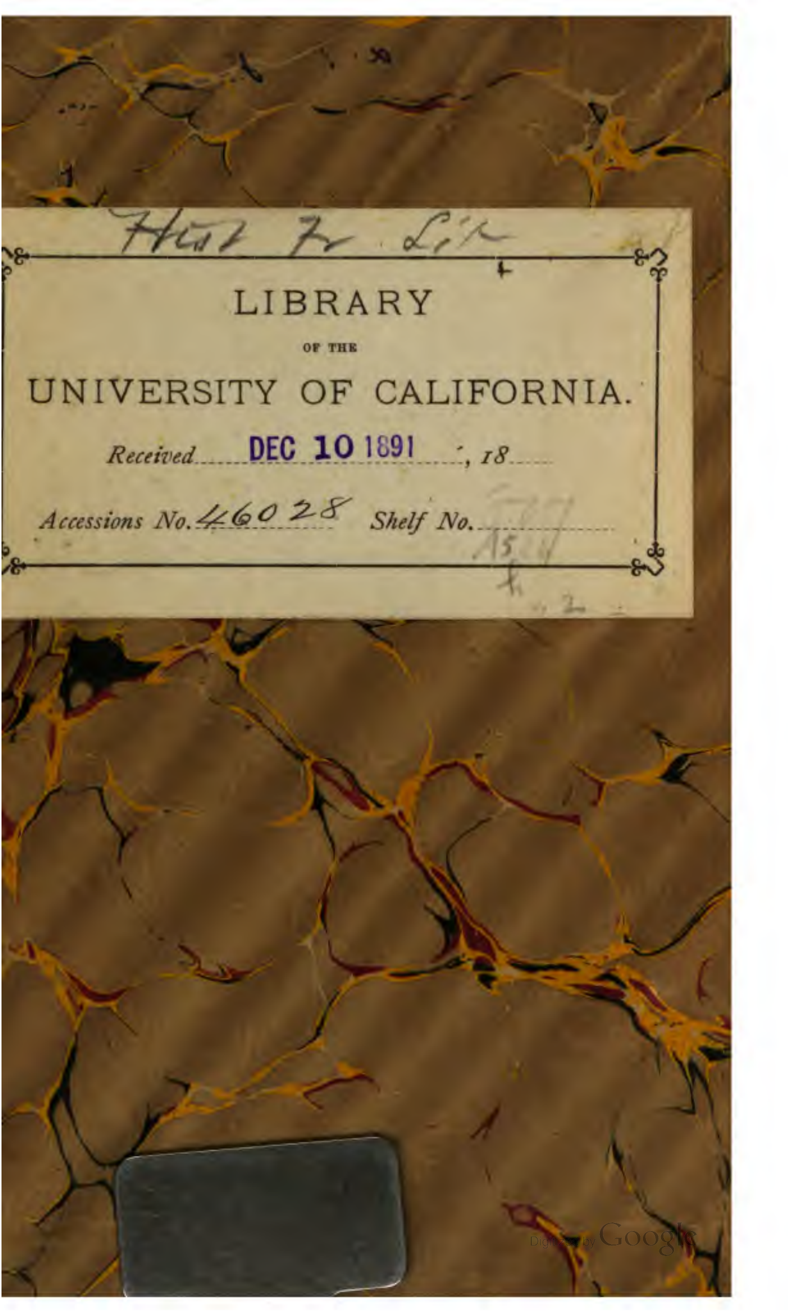
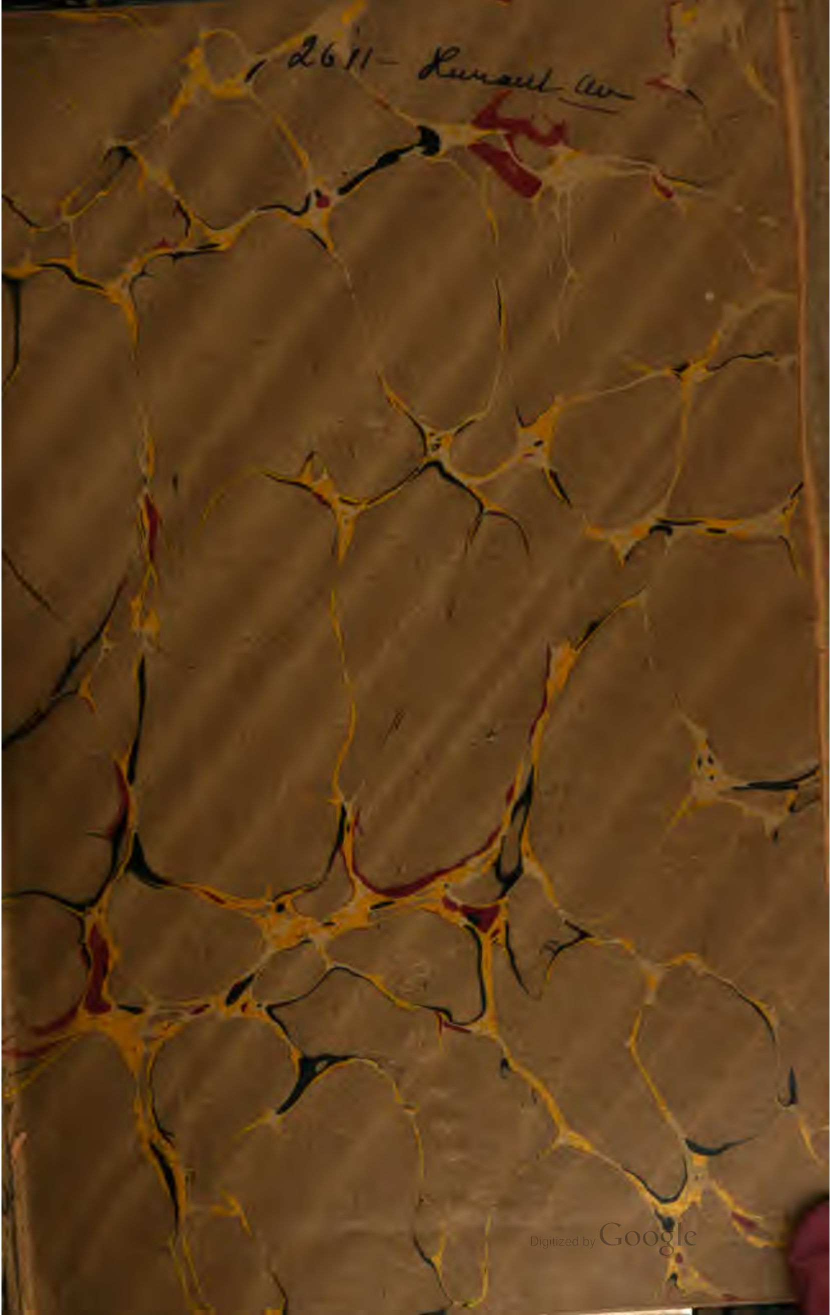



UC-NRLF
$B 187 914


Hist Fr Lit
LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
Received DEC 10 1891, 18
Accessions No. 46028 Shelf No.
Digitized by Google


2611 – Russell Av

ŒUVRES

DE J. J. AMPÈRE

HISTOIRE LITTÉRAIRE DE LA FRANCE

AVANT CHARLEMAGNE

II

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.

HISTOIRE
LITTÉRAIRE
DE LA FRANCE
AVANT CHARLEMAGNE

PAR

J. J. AMPÈRE

DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE

TROISIÈME ÉDITION

II



PARIS
LIBRAIRIE ACADÉMIQUE
DIDIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS
35, QUAI DES AUGUSTINS

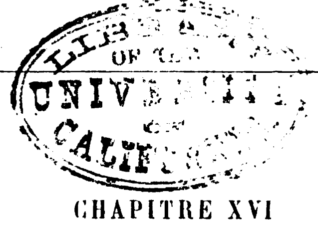
1870

46028

HISTOIRE LITTÉRAIRE

DE LA FRANCE

AVANT CHARLEMAGNE



CHAPITRE XVI

PÉLAGIANISME

Un mot sur Vigilance. — Question de la grâce posée par la philosophie et par le christianisme. — Antécédents de Pélage. — Saint Jacques et saint Paul. — Les Pères grecs et les Pères latins avant saint Augustin. — Histoire du pélagianisme. — Pélage. — Celestius. — Vicissitudes de leur cause. — Tous deux condamnés. — Triomphe de saint Augustin. — Réaction qui produit le semi-pélagianisme.

Avant d'aborder la grande hérésie du pélagianisme, avant de suivre son histoire jusqu'au semi-pélagianisme gaulois, je citerai, pour mémoire, un homme de la Gaule méridionale, dont les opinions, remarquables par leur hardiesse et par leur date, n'eurent pas un retentissement considérable, ne fondèrent point une secte, mais firent quelque bruit dans le monde chrétien et ont reparu dix siècles plus tard pour triompher là où a triomphé la réforme.

Vigilance (c'était le nom de ce réformateur anticipé), marchant sur les pas de Jovinien, s'éleva, vers la fin du quatrième siècle, contre le vœu de célibat, et attaqua le culte des reliques et les pèlerinages. Ce Luther gascon s'exprimait avec une singulière violence. Il appelait ceux qui honoraient les reliques, des idolâtres et des cendriers, il disait que c'était mettre le valet à la place du maître; il s'élevait contre les aumônes qu'on envoyait à Jérusalem, soutenant, en véritable *utilitaire*, que cet argent pouvait trouver un beaucoup meilleur emploi sans sortir du pays. Il déclamait contre certains usages de l'Église primitive, dans lesquels il voyait des restes de paganisme : l'usage, par exemple, d'allumer des cierges sur les tombeaux des martyrs. Saint Jérôme confesse l'origine païenne de cette coutume tout en la défendant à cause des sentiments chrétiens qu'on y a rattachés[1].

Quant aux pèlerinages lointains, plusieurs Pères les avaient déjà blâmés ; saint Grégoire de Nysse, je l'ai dit, énumère les dangers de plus d'un genre auxquels étaient exposés ceux et surtout celles qui les entreprenaient. Ces abus touchent au berceau de l'Église, et des voix s'élèvent contre eux dès les premiers temps ; ces voix ne se tairont plus.

Il fallait signaler cette première apparition dans notre pays de l'esprit frondeur s'attaquant à l'Église ; il fallait nommer ce moine du quatrième siècle devançant, au temps de saint Augustin et de saint Ambroise, les épigrammes de Calvin contre les reliques et les arguments de Voltaire contre les vœux monastiques. Je passe à une hérésie bien autrement importante par les idées qu'elle remue, par les dogmes

[1] Neander, *Geschichte der christlichen Rel.*, t. II, p. 486.

qu'elle combat, enfin par son influence sur la littérature ecclésiastique de la Gaule, à l'hérésie pélagienne.

Ce qui nous intéresse surtout, c'est la querelle du semi-pélagianisme; en effet, la Gaule méridionale prit à ce débat une part si considérable que les semi-pélagiens portèrent quelquefois le nom de Marseillais. Mais pour comprendre les semi-pélagiens il faut bien connaître les pélagiens, car le système des premiers n'était qu'un pélagianisme adouci.

Au fond de la querelle du pélagianisme, comme au fond de la querelle de l'arianisme, se reproduisent les deux grandes tendances de l'esprit humain, ses deux tendances éternelles : l'une qu'on peut appeler, pour se servir d'un mot usité maintenant en Allemagne, la tendance *supernaturaliste*, et l'autre qu'on peut appeler la tendance rationaliste ou philosophique.

Notre intelligence a deux besoins : le besoin de croire et le besoin de comprendre; souvent elle a beaucoup de peine à mettre en harmonie ces deux nécessités. A force de vouloir comprendre, il arrive à l'homme de ne plus croire; puis, il est rejeté invinciblement vers la foi qui est une loi de sa nature : alors, pour s'y attacher, pour s'y cramponner en quelque sorte, il est tenté de sacrifier au moins partiellement sa raison. Mais il n'y peut parvenir, et le géant qui se débat écrasé sous la montagne ébranle le ciel. Telle est la lutte toujours renouvelée dont l'esprit humain est le théâtre et qui se reproduit, sous différents noms, dans l'histoire de l'Église et de la littérature chrétienne. Cet antagonisme éternel de la foi et de la raison s'appliquant aux rapports du Verbe avec le Père avait enfanté l'arianisme; s'appliquant aux rapports de la volonté humaine avec la grâce divine, il créa le pélagianisme.

La question que soulevait cette hérésie tient si profondément à l'essence même de la pensée humaine, qu'elle aussi a reparu à presque toutes les époques du développement de l'esprit chrétien, de l'esprit moderne. Après Pélage et les semi-pélagiens, dès qu'un peu de vie théologique eut recommencé sous l'influence de Charlemagne, la discussion fut reprise par le moine Goteskalk et par Scot Érigène, cet Irlandais nourri de la philosophie grecque, ce néoplatonicien de la cour de Charles le Chauve. Chacun sait combien les problèmes de la *grâce* et du *libre arbitre* obsédèrent les grands réformateurs du seizième siècle; chacun sait que Luther enchaînait d'une main la volonté et la liberté humaines, en même temps que de l'autre il affranchissait l'intelligence. Calvin a poussé l'idée de la prédestination et du fatalisme qui en résulte plus loin que le jansénisme lui-même; en Hollande, les querelles des arminiens et des gomaristes firent monter Barneveldt sur l'échafaud. Nous devons à ces discussions l'un des plus parfaits monuments de notre langue, *les Provinciales*, et aujourd'hui encore elles divisent et agitent les Églises réformées.

Au sein des religions de l'Inde il y a aussi des sectes qui, comme il est arrivé aux adversaires extrêmes du pélagianisme, nient le mérite des œuvres; et la prédestination est admise à divers degrés par certaines hérésies de l'islamisme.

Au simple point de vue philosophique, se présente la difficulté que la théologie a essayé de résoudre. La grâce est un fait aussi nécessaire, aussi certain que la liberté. L'homme est libre; il n'a qu'à lever le bras pour en avoir le sentiment intime et invincible. Mais cette certitude du libre arbitre à laquelle on ne peut échapper suffit-elle pour éclairer toute la question de la moralité humaine? Est-ce

assez de comprendre l'action de l'homme? Est-elle soustraite à toute autre action? La moralité de l'acte humain n'a-t-elle pas d'autres conditions que la liberté?

Évidemment il n'en est point ainsi. Une foule de causes indépendantes de notre volonté influent sur l'accomplissement de nos actes moraux. Nous sommes libres d'observer la loi morale, mais pour l'observer il faut y croire, il faut avoir foi au bien pour faire le bien ; or, cette foi nous ne pouvons nous la donner. Ce n'est pas tout, il y a en nous des sentiments qui nous aident à l'accomplissement du bien, des sentiments sans lesquels nous ne l'accomplirions pas ; ces sentiments, les plus respectables et les plus sacrés de la nature humaine, l'amour, le dévouement sous toutes ses formes, sont involontaires. Il ne dépend de personne d'aimer son père, d'aimer sa mère, d'aimer sa patrie ; et cependant ce sont là des sentiments moraux que les hommes sont accoutumés à honorer et qui produisent des actions bonnes et vertueuses. Ce n'est pas tout encore, il y a des circonstances extérieures sans lesquelles la vertu nous serait impossible. Telles sont certaines idées, certaines notions qu'il n'était pas en notre pouvoir d'acquérir; enfin il s'élève en notre âme des mouvements involontaires qui nous déterminent au bien, qui nous disposent aux sacrifices. Que sont ces mouvements qui ne viennent pas de nous et qui nous sont indispensables pour bien agir, s'ils ne sont pas une grâce?

Il y a donc, au point de vue philosophique, une grâce, un don de la Providence sans lequel notre volonté, toute libre qu'elle est, ne saurait accomplir et consommer le bien. Or ce qui est vrai au point de vue philosophique est beaucoup plus vrai au point de vue chrétien; car à ce point de vue, au lieu de la simple notion de la Providence veillant sur

l'homme comme sur le monde, apparaît l'idée d'une relation perpétuelle, incessante, intime entre Dieu et le chrétien. En outre le christianisme a pour bases la chute et la rédemption ; l'homme est tombé, où prendra-t-il la force de se relever? Et ici encore la raison, la philosophie ne sont pas muettes. Quelque opinion qu'on admette sur la cause, sur l'origine du mal moral, il suffit à chacun de descendre dans son âme pour y sentir un penchant au mal que les meilleurs n'ont jamais complétement détruit, et qui constitue pour l'homme l'impossibilité de ne pas pécher, l'impossibilité de la pureté parfaite. Ce fait de la corruption inhérente à la nature humaine, que le christianisme explique par la chute primitive, que la philosophie n'explique point, mais qu'elle doit reconnaître, ce fait rend l'intervention de la grâce plus indispensable pour le chrétien que pour le philosophe.

Il s'agit alors de concilier la grâce et la liberté ; le chrétien, pas plus que le philosophe, ne nie la liberté humaine, et loin de la nier il l'atteste ; mais comment l'homme reste-t-il libre sous la main de Dieu? Et si on admet les deux faits, car il est difficile de ne pas les admettre, comment déterminer d'une manière précise où finit l'empire de l'un, où commence l'empire de l'autre ; où sont les limites de la volonté humaine, où sont les bornes que s'impose l'action divine? Ce problème, à la fois philosophique et théologique, à la fois psychologique et chrétien, puisé dans les profondeurs de notre nature, se rattachant à tout le système de notre moralité, ce problème qui n'est ni sans importance, ni sans grandeur, ni sans difficultés, a soulevé, au quatrième siècle, la question du pélagianisme.

Ce n'est pas que cette question ait été posée alors pour la première fois dans l'Église ; seulement, c'est alors que la

lutte a été soutenue avec le plus de retentissement et d'éclat. Mais les deux tendances qui se sont heurtées au quatrième siècle se manifestent dès l'origine du christianisme; celle qui subordonne l'action de l'homme à l'influence de Dieu, la liberté à la grâce, les œuvres à la foi, se produit de la manière la plus frappante dans saint Paul. C'est de quelques paroles de saint Paul que sont nées les opinions de saint Augustin, le grand représentant de la grâce dans la lutte qui va nous occuper. Il est donc nécessaire, pour comprendre le Père, de remonter jusqu'à l'apôtre.

Sans sortir du Nouveau Testament, nous trouvons la tendance contraire, celle qui conduit non pas à nier la grâce, Pélage même ne la niait pas, mais à atténuer la nécessité de la grâce divine, et à relever la valeur des œuvres humaines. Cette tendance nous la trouvons chez saint Jacques qui semble, dans un endroit de ses épîtres, répondre à quelques paroles un peu dures de saint Paul, et rétorquer contre lui l'exemple qu'il a choisi.

Saint Paul prend Abraham pour type de la justification par la foi et non par les œuvres[1]. « *Si Abraham a été justifié par les œuvres*, il a sujet de se glorifier, mais non pas devant Dieu.

« Car que dit l'Écriture? « Abraham crut à Dieu et cela « lui fut imputé à justice. »

« Or la récompense qu'on donne à celui qui travaille est regardée non comme une grâce, mais comme une chose qui lui est due.

« Mais, à l'égard de celui qui n'a point travaillé, mais qui croit en celui qui justifie le pécheur, sa foi lui est imputée à justice. »

[1] *Épître aux Romains*, c. IV, 2.

Saint Jacques, au contraire, considère Abraham comme type de la justification par les œuvres[1].

« Mais, *ô homme vain!* veux-tu savoir que la foi qui est sans les œuvres est morte ?

« Abraham notre père ne fut-il pas *justifié par les œuvres* lorsqu'il offrit son fils Isaac sur un autel ?

. . . .

« Vous voyez donc que l'homme est justifié par les œuvres et non par la foi seulement. »

Là est le point de départ de la querelle des œuvres et de la foi, du libre arbitre et de la grâce.

La diversité évidente du point de vue des deux apôtres s'explique par leur situation respective. L'apôtre des gentils craignait que ceux qui s'attachaient trop aux œuvres ne finissent par restreindre le christianisme à l'accomplissement judaïque de la loi, ne donnassent pas assez de place à la grâce obtenue par la rédemption. Saint Jacques écrivait à Jérusalem au milieu des Hébreux ; il ne voulait pas qu'on abandonnât ce qu'il y avait de bon dans la loi ancienne, dans l'accomplissement moral de cette loi, et que la foi nouvelle servît de prétexte pour le négliger. Quant à saint Paul, en insistant sur l'élection libre de Dieu qui appelle les uns et rejette les autres, il avait devant les yeux le grand but de sa vie, la vocation universelle des gentils ; il voulait briser le cercle étroit dans lequel le judaïsme emprisonnait le salut des hommes, et les expressions d'où l'on a tiré depuis les doctrines les plus impitoyables de la prédestination janséniste et calviniste ont été dictées à saint Paul par un sentiment de charité cosmopolite. Saint Paul ouvrait le ciel par ces paroles dont on s'est servi pour le fermer.

[1] *Épître*, c. II, 20.

Entre l'époque des apôtres et le temps de saint Augustin que pensa l'Église sur ces matières ?

Les Pères grecs penchent du côté des œuvres, les Pères latins du côté de la grâce et de la foi. Les premiers ont en général un esprit plus philosophique, les seconds un esprit plus rigoureusement dogmatique. L'Église ne se prononce pas et laisse énoncer sur ce point pendant trois siècles et demi des opinions qui, sans être entièrement opposées, ne concordent pas parfaitement[1]. Tertullien s'exprime avec beaucoup de force sur la nécessité de la grâce pour relever l'homme déchu ; Tertullien, qui croyait à la matérialité de l'âme, était conduit par cette opinion à établir la transmission immédiate de la corruption primitive, de génération en génération ; en même temps, dominé par les sombres idées qui ont fini par le précipiter dans les exagérations du montanisme, il déclarait la nature humaine entièrement viciée dans sa source. Les Pères grecs : Clément d'Alexandrie, Origène, saint Jean Chrysostome allaient bien loin dans un sens contraire. Ce dernier Père, dans son commentaire sur l'Épître aux Romains, ne nie point l'influence du péché d'Adam sur la race humaine ; il admet bien un état de déchéance, de misère, d'infériorité ; mais il ne pose pas la culpabilité originelle de l'enfant[2]. C'est dans l'Église occidentale et, en particulier, dans l'Église gallo-romaine, qu'on est le plus près des opinions qui seront celles de saint Augustin. Saint Hilaire, saint Ambroise[3] inclinent sensiblement de ce côté, bien que d'une manière un peu incertaine. L'Église n'avait pas encore prononcé sur ces questions délicates un arrêt définitif.

[1] Wigger. *Versuch einer pragmatischen Darstellung der Augustinianismus und Pelagianismus*, t. I, p. 403 et suiv.

[2] Grégoire de Nysse appelle l'enfant : *innocent*, ἀπειρόκακον.

[3] Neander, *Geschichte der christlichen Relig.*, t. II, p. 797.

Mais les deux principes opposés depuis l'origine, la foi et les œuvres, la liberté humaine et la grâce divine, devaient finir par se heurter avec violence. Ce choc fut probablement différé par l'arianisme, principale préoccupation du quatrième siècle. La querelle du pélagianisme commença avec le siècle suivant qui ne devait pas la voir finir.

Pélage était un moine, soit de l'Armorique, auquel cas il serait né sur la terre de Gaule, soit de la Grande-Bretagne, ce qui est plus vraisemblable. Son nom était Morgant, mot celtique dont *Pélage* paraît être la traduction. *Morgant* veut dire en gallois le rivage de la mer. Pélage sortit donc de l'Église bretonne, et l'ancienne Église bretonne avait ses origines au sein de l'Église grecque ; là est le principe de la direction que reçurent les idées de Pélage. L'Église grecque penchait, nous l'avons vu, du côté des œuvres et de l'action humaine dont il proclama l'importance.

Pélage paraît avoir été un saint homme; nous en pouvons croire son plus illustre et son plus violent adversaire, saint Augustin, qui l'appelle un homme de bien, un homme digne d'éloges, *bonum et prædicandum virum*. C'était un moine d'un caractère assez paisible, enthousiaste des vertus cénobitiques, un homme de la trempe de Cassien ; nous verrons ce dernier figurer parmi les semi-pélagiens. On a de Pélage une lettre adressée à une religieuse nommée Demetrias ; il y exalte les mérites de la vie monastique, et y censure vivement les désordres et l'hypocrisie de certains moines. Tout, dans cette grave épître, annonce un esprit peu contemplatif, peu abstrait, qui attache un grand prix à l'exercice pratique des vertus chrétiennes. Le principal intérêt de Pélage paraît avoir été un intérêt moral. Ce qui lui mit les armes à la main, ce fut la crainte que l'idée de la grâce venant à prévaloir outre mesure, la moralité hu-

maine en souffrît, et qu'en rabaissant trop la liberté on détruisît dans l'homme l'énergie de l'action. Peut-être n'eût-il jamais élevé la voix s'il n'eût été provoqué par quelques expressions de saint Augustin et notamment par cette prière :

« O Dieu ! veuille ce que tu me donnes et donne-moi ce « que tu veux. »

Pélage crut voir là un acheminement au fatalisme et une tendance qu'il fallait combattre. Personne n'était plus différent de Pélage que saint Augustin. Saint Augustin a raconté admirablement l'histoire de son âme et de sa conversion. Après avoir lutté en vain pendant de nombreuses années contre ses sens, contre ses passions, contre tous les troubles et tous les doutes de son esprit, un jour, sous un figuier, il fut illuminé ; il entendit une voix et il crut. Ainsi, pour saint Paul la foi avait brillé dans un éclair sur la route de Damas. Par là saint Paul et saint Augustin étaient prédisposés à faire une grande part à l'inspiration soudaine, immédiate, à l'action de Dieu. Contre cette tendance à représenter l'homme comme incapable de tout mérite, à l'écraser, pour ainsi dire, sous la main divine, s'élevait le moine Pélage, auquel une vie irréprochable et passée dans l'exercice des vertus les plus difficiles inspirait un sentiment profond de la force que Dieu a donnée à l'homme. Pélage était un stoïcien du christianisme ; lui aussi trouvait que c'était un beau spectacle que l'homme luttant sous le regard de Dieu.

Cependant, je le répète, il ne niait pas la grâce, mais il niait le péché originel, la corruption native de l'âme.

Il disait que le péché d'Adam n'avait eu d'autre influence sur sa race que celle du mauvais exemple. Selon Pélage, l'homme naît bon : c'est l'opinion philosophique de Rous-

seau, ce n'est plus le christianisme. Mais saint Augustin poussait à l'extrême l'opinion opposée ; non-seulement, disait-il, le péché d'Adam a causé la déchéance de toute sa postérité, mais la source même de l'existence est empoisonnée, l'homme naît de la corruption, la réprobation se transmet avec la vie. Ceci rappelait aux adversaires de saint Augustin qu'il avait été manichéen ; que, pour les manichéens, la matière était le principe du mal et la vie terrestre mauvaise en soi. Pélage affirmait que l'homme pouvait par lui-même vouloir le bien et que la grâce l'aidait à l'accomplir. Mais saint Augustin n'admettait pas que l'homme pût vouloir le bien, pût avoir un bon mouvement, une bonne pensée, un bon désir. Tout, selon lui, vient de Dieu par la grâce. Saint Augustin proclama cette impuissance radicale de la volonté non-seulement à faire, mais à désirer le bien, cette dure nécessité de pécher, *dura necessitas peccatum habendi.*

Pélage croyait fermement à la grâce, mais il prétendait que nous devons à Dieu la grâce de faire plutôt que celle de bien faire, car nous pouvons mal employer ce qu'il nous donne ; que Dieu, agissant sur nous soit par la nature extérieure, soit par la loi, soit par des motifs tirés de la morale humaine, nous porte naturellement au bien. Il reconnaissait aussi une action surnaturelle, un secours immédiat de Dieu, mais il soutenait que ce secours extraordinaire était donné à l'homme selon ses mérites ; que l'homme devait mériter la grâce pour l'obtenir, qu'il pouvait résister par lui-même au mal, et qu'alors la grâce viendrait l'aider à terminer la lutte. Saint Augustin ne voulait pas entendre parler de cette espèce de condition imposée à Dieu par l'homme, de cette influence que l'homme pouvait avoir sur la distribution de la grâce. L'homme ne peut pas mé-

riter la grâce, disait-il, car sans elle il est incapable de tout mérite : qui ne la possède point est par là hors d'état de s'en rendre digne. Saint Augustin, humiliant toujours la puissance humaine sous la puissance divine, voulait que la grâce dominât et précédât la volonté ; il voulait encore qu'elle fût donnée pour chaque action en particulier ; enfin il voulait qu'elle fût irrésistible, qu'on ne pût la repousser, *indeclinabilis*, *insuperabilis*. Que restait-il à la liberté humaine?

Telles étaient les opinions extrêmes de saint Augustin, contre lesquelles s'éleva Pélage, tantôt sortant tout à fait de l'enceinte du dogme chrétien et se plaçant sur le terrain de la philosophie, plus souvent cherchant à renfermer dans les limites du christianisme des opinions qui les dépassaient. Pélage ne paraît pas s'être jeté dans cette guerre avec beaucoup d'ardeur ; mais il rencontra à Rome un homme plus violent que lui, un avocat habitué aux luttes du barreau, qui s'appelait Celestius et dont la patrie était peut-être la même que celle de Pélage ; Celestius fut l'orateur et le prédicateur du pélagianisme. Il alla en Afrique attaquer saint Augustin sur son propre terrain ; mais l'Église latine détacha le diacre Paulin, de Milan, pour aller à Carthage tenir tête à Celestius. Ayant affaire à la fois au clergé d'Afrique et au clergé latin représenté par Paulin, Celestius fut battu. En vain il allégua que l'Église avait toujours abandonné ces problèmes à une libre discussion, il n'en fut pas moins condamné. Pélage n'avait encore pris aucune part aux débats. Quelques années après, en 415, il se trouvait en Palestine où il avait été attiré, comme Cassien, par le goût de la vie monastique à laquelle saint Jérôme donnait un si grand éclat dans ces contrées. C'est de Bethléem qu'il écrivit à Demetrias la lettre ascétique dont

j'ai parlé ; mais bientôt les questions qu'il avait soulevées furent le chercher dans sa solitude. Saint Jérôme, qui, d'abord, l'avait bien accueilli, se prononça très-vivement contre lui, surtout parce qu'il crut reconnaître en Pélage des opinions analogues à celles d'Origène : or, après avoir été quelque temps sous l'empire des opinions d'Origène, saint Jérôme s'en était violemment détaché. Un autre ennemi vint fondre sur Pélage, ce fut Orose.

Orose, dont j'ai cité quelques phrases mélancoliques, était un jeune Espagnol plein d'ardeur et assez ignorant en théologie, séide de saint Augustin. Il attaqua Pélage avec une extrême violence, mais sans succès d'abord, car Jean, évêque de Jérusalem, qui n'avait aucune relation particulière ni avec saint Augustin, ni avec les autres adversaires occidentaux de Pélage, prit hautement son parti ; Orose, qui ne savait pas le grec, parut une espèce de barbare pour lequel on ne montra pas beaucoup de considération. Jean témoigna, au contraire, à Pélage une extrême déférence ; il le fit asseoir, bien que laïque, parmi les prêtres au concile de Jérusalem ; ce concile reconnut l'orthodoxie de Pélage ; Orose et ses amis s'emportèrent ; comme on ne pouvait s'entendre, on pensa que, les deux partis appartenant à l'Église latine, il fallait en écrire au principal des évêques d'Occident, à l'évêque de Rome, Innocent. En attendant, un autre concile s'assembla en Asie, à Diospolis, et deux évêques du midi de la Gaule, l'évêque d'Arles et l'évêque d'Aix, y vinrent combattre Pélage, mais ils ne triomphèrent point de leur adversaire. Nous avons les actes de ce concile : saint Augustin nous les a conservés. Ils prouvent que Pélage était un sectaire peu opiniâtre ; il céda sur tous les points où il pouvait céder, et fut déclaré orthodoxe. Saint Jérôme se déchaîna avec beaucoup d'em-

portement contre ce concile qu'il appela un concile misérable, *synodus miserabilis*. Tous les yeux se tournèrent alors vers l'évêque de Rome, Innocent, chargé de prononcer sur ce grand démêlé. Celui-ci, flatté peut-être de la déférence que lui témoignait l'Église d'Afrique, jusqu'alors assez rebelle aux prétentions de son siége, condamna Pélage. Mais au moment où les ennemis du moine breton croyaient leur victoire assurée, Innocent mourut; son successeur Zosime prit hautement le parti de Pélage et adressa une lettre très-sévère aux évêques d'Afrique, les blâmant d'avoir déclaré hérétique l'antagoniste de saint Augustin[1].

Saint Augustin n'était pas homme à se laisser facilement abattre. Il y eut dans ce moment, à Rome, une sorte d'émeute organisée peut-être par les ennemis de Pélage, et en même temps saint Augustin obtint d'Honorius un rescrit impérial qui condamnait le novateur. L'évêque de Rome ne se trouva pas de force à lutter contre un parti si puissant à la cour et sur la place publique : il céda. Il écrivit, contradictoirement à sa première lettre, une encyclique dans laquelle il abandonnait et condamnait Pélage. Dès ce moment, ayant contre lui le pape et la chancellerie impériale, le pélagianisme se trouva dans une très-fâcheuse position; les évêques pélagiens furent déposés de leurs siéges en Italie. Quelques-uns tinrent tête à l'orage : parmi ceux-ci on doit citer Julien d'Eclanum, jeune Calabrois ardent, savant, spirituel, et l'adversaire le plus hardi de saint Augustin; il se plaignait, au nom des autres évêques déposés, de ce qu'on les jugeait sans les entendre; il s'écriait : « On enlève aux Églises le gouvernail de la raison pour que

[1] Voy. Wigger, *Versuch*, etc., t. I, p. 209.

le dogme populaire navigue à pleines voiles. » Malgré les réclamations de Julien et l'opposition de quelques autres évêques, dès ce moment la cause du pélagianisme était perdue. Elle fut condamnée, peu d'années après, au concile œcuménique d'Éphèse.

Mais dans l'intervalle s'était élevé le semi-pélagianisme ; une épître, adressée par saint Augustin à quelques moines d'Afrique, donna naissance à cette nouvelle hérésie.

Ces moines grossiers, prenant au pied de la lettre les expressions de saint Augustin, en concluaient que, puisque l'homme ne pouvait faire le bien par lui-même, Dieu ne le jugerait pas d'après ses œuvres. Plus la conséquence était rigoureuse en apparence, plus elle déplaisait aux adversaires du pélagianisme. Saint Augustin se crut obligé d'écrire à ces moines pour leur faire entendre raison et leur expliquer dans quelle mesure il fallait prendre ses idées. Mais il se servit encore d'expressions tellement absolues, que quelques-unes soulevèrent un grand nombre d'objections parmi le clergé très-éclairé de la Gaule méridionale. On ne s'en étonnera point si on lit les derniers écrits théologiques de saint Augustin. Le dogme de la prédestination, conséquence inévitable de son système sur la grâce, ne fut pas d'abord énoncé par lui avec la dernière rigueur ; mais à la fin de sa vie il tira sans ménagement ces conclusions désolantes : « Dieu a prédestiné, avant la création du monde, les uns au salut, les autres à la damnation ; Dieu pouvait les perdre tous, car tous sont également coupables en Adam ; par bonté, il veut bien en sauver quelques-uns, il sauve ceux qu'il aime ; les autres, il les punit dans sa colère. On ne peut ajouter un seul individu au nombre déterminé des élus. Les élus persévèrent nécessairement ; ils ne sauraient tomber ; ils arrivent au baptême, ils arrivent à l'Évangile,

ils arrivent au salut; s'ils s'égarent, leurs excès mêmes leur sont utiles, et Dieu s'en sert pour les conduire à la perfection. » Ces opinions, au moins sous cette forme, n'ont jamais été complétement admises par l'Église catholique; ainsi, il est permis, sans blesser personne, de se laisser aller au sentiment que fait naître dans l'âme de l'historien un résultat pareil. Quoi! être parti de l'Évangile de Jésus, être parti de la charité, de l'amour universel des hommes, et être arrivé peu à peu, par l'emportement de la dialectique, à ces effroyables conclusions de saint Augustin! il y a là de quoi soulever l'âme et la contrister. Ce soulèvement involontaire, des hommes très-saints et jusque-là très-orthodoxes de la Gaule méridionale l'éprouvèrent. Cassien, qui avait passé dix ans de sa vie dans les solitudes de la Palestine et de la Thébaïde, qui s'y était rassasié, pour ainsi dire, du spectacle des vertus chrétiennes, ne put accepter cette théorie qui lui semblait devoir détruire toute vertu. Et que servait d'immoler ses passions, de faire de sa vie une longue pénitence? C'était peine inutile si l'on ne se trouvait pas dans le nombre déterminé des élus. Or, cette conséquence qu'avaient tirée les moines d'Afrique, les hommes du midi de la Gaule la tiraient également. Ils disaient : Pourquoi nous efforcer de pratiquer la vertu? Si nous sommes au nombre des élus, Dieu saura bien nous sauver, notre salut ne nous regarde pas.

Une telle conclusion embarrassait les évêques et les docteurs de la Gaule; alors Cassien et quelques autres tentèrent un compromis. Sans aller aussi loin que Pélage et rejeter avec lui le péché originel, ils voulurent composer avec l'inflexible saint Augustin. Mais l'esprit rigoureux et intraitable de ce grand docteur s'obstinait toujours à aller jusqu'au bout et jusqu'au delà de ses principes.

Augustin écrivit aux Gaulois, et les Gaulois lui répliquèrent.

Enfin, dans cette Gaule qui, en général, lui était contraire, il trouva un appui dans la plume de saint Prosper d'Aquitaine.

Nous voici, du pélagianisme, arrivés à l'histoire du semi-pélagianisme. Nous ne sortirons plus de la Gaule.

CHAPITRE XVII

HISTOIRE DU SEMI-PÉLAGIANISME GAULOIS

Soulèvement d'une grande portion du clergé de la Gaule contre quelques expressions de saint Augustin. — Saint Augustin pose la prédestination absolue. — Il est soutenu par Hilaire et saint Prosper. — Saint Prosper attaque Cassien et saint Vincent de Lérins. — Celui-ci censure la prédestination. — Saint Prosper s'adresse au pape qui ne se prononce pas explicitement. — Triomphe du semi-pélagianisme dans la Gaule méridionale. — Faustus de Riez; concile d'Arles. — Opinion contraire; Lucidus; le *Prædestinatus*. — La querelle se rallume. — Modération du pape Hormisdas. — Pacification générale opérée par les soins de saint Césaire au concile d'Orange. — Le semi-pélagianisme et la prédestination absolue sont également condamnés.

Comme la réponse de saint Augustin aux moines d'Adrumet, en Afrique, a été l'origine du semi-pélagianisme, je dois revenir sur cette réponse ; ces moines ayant été surpris de quelques expressions de saint Augustin touchant la prédestination et la nécessité de la grâce pour vouloir le bien, saint Augustin s'était hâté de leur écrire pour tâcher de leur faire mieux comprendre sa pensée et pour défendre ses principes des conséquences qu'il n'était que trop logique d'en tirer ; telle fut l'occasion de son traité *de Correptione et gratia*, *de la Répréhension et de la grâce*. Nulle part, peut-être, saint Augustin n'a exprimé avec une plus implacable rigueur le dogme de la prédestination. On a fait honneur à son bon sens politique d'une inconséquence dont son esprit, dialecticien jusqu'à l'ex-

trême, n'était pas capable. On a dit qu'après avoir posé les prémisses, il n'avait pas osé tirer les conclusions, et que, bien qu'on pût induire de ses opinions la prédestination absolue, il n'en avait pas déduit cette conséquence[1].

A cela il y a une réponse de saint Augustin lui-même. Les moines d'Adrumet lui avaient dit : « Ou nous sommes au nombre des élus prédestinés, par conséquent impeccables, et certains de notre salut, ou nous sommes réprouvés ; dans ce cas, priez pour nous, mais ne nous faites pas de réprimandes (*correptiones*) ; ce serait peine perdue. » L'objection était pressante ; saint Augustin répond ainsi : « N'argumentez pas de la grâce contre la réprimande, ni de la réprimande contre la grâce; parce qu'une juste peine est due au péché, et qu'à cette peine appartient une juste répréhension qui est employée médicalement, même quand le salut du malade est incertain. De sorte que si celui qu'on reprend appartient au nombre des prédestinés, la réprimande lui sera une peine salutaire; s'il n'appartient pas au nombre des prédestinés, la réprimande sera pour lui une punition et un tourment[2]. »

Saint Augustin admet donc la prédestination ; selon lui, dans le cas où l'on n'est pas au nombre des élus, la réprimande ne saurait être un moyen d'amélioration morale, c'est un simple châtiment, un tourment dès ce monde pour les rejetés, en attendant l'enfer qui, ce semble, devrait suffire.

Voici un passage plus clair encore et plus énergique : « Tous ceux qui ont été, par une très-juste disposition de la providence divine, connus d'avance (*præsciti*), prédes-

[1] M. Guizot, *Histoire de la civilisation française.*
[2] *De Correptione et gratia*, ch. XIV.

tinés (*prædestinati*), appelés, justifiés, glorifiés, non-seulement ceux qui ne sont pas ressuscités, mais ceux qui ne sont pas nés sont déjà les fils de Dieu et ne peuvent nullement périr[1]... Judas a été choisi pour l'œuvre à laquelle il était propre par celui qui sait se servir du mal même pour le bien, afin que, par son œuvre damnable, fût accomplie cette œuvre excellente pour laquelle le Christ était venu au monde. Ainsi, quand nous entendons ces paroles : « Ne vous ai-je pas choisis tous les douze, et l'un de vous « est un démon, » nous devons comprendre comment ils ont été choisis, soit par miséricorde, soit par jugement : ceux-là il les a choisis pour obtenir son règne sur la terre, et celui-ci il l'a choisi pour répandre son sang[2]. »

Il y a quelque chose de bien sombre dans cette idée, et le christianisme peut s'étonner de Judas, choisi de toute éternité par Dieu pour commettre le plus grand des crimes, pour répandre le sang de son Fils.

La puissance irrésistible de la grâce est énoncée dans plusieurs endroits du même ouvrage et entre autres dans le passage cité plus haut. Saint Augustin vers la fin de sa vie croyait donc à la prédestination absolue ; il n'avait pas toujours pensé ainsi ; entraîné par la discussion, il en était venu à voir dans les hommes, ou des élus désignés de toute éternité par Dieu pour être sauvés, quoi qu'ils fassent, ou des misérables choisis de toute éternité pour être damnés, quoi qu'ils fassent ou plutôt parce qu'ils ne peuvent faire rien autre chose en ce monde que s'y damner. C'est contre ces opinions que protesta le semi-pélagianisme. Nous verrons au dénoûment de la querelle que si le semi-pélagianisme a été condamné sur plusieurs points au concile d'O-

[1] *De Correptione et gratia*, ch. VIII.
[2] *Ibid.*, ch. VII.



rangé, heureusement, je puis le dire, les opinions violentes qui l'avaient provoqué ont été condamnées dans le même concile ; seulement, on s'est donné garde de les attribuer à saint Augustin, mais il suffit d'ouvrir ses derniers écrits pour les trouver.

Quand le petit ouvrage dont je viens de tirer quelques phrases très-significatives arriva dans la Gaule, les études latines y florissaient, et les études grecques y avaient imprimé un grand mouvement intellectuel. La Gaule méridionale était peut-être alors la portion la plus cultivée de l'empire ; elle renfermait beaucoup d'hommes savants, éloquents, indépendants de toute influence de la part d'une Église étrangère, comme était pour eux l'Église d'Afrique, à laquelle l'Église de Gaule n'avait nulle raison de se croire inférieure. Les propositions énoncées par saint Augustin choquèrent naturellement un grand nombre d'esprits distingués, de personnages vénérables par leur science et leur vertu.

Les partisans décidés de saint Augustin, ceux qui non-seulement l'admiraient, comme la Gaule et le monde ; mais le suivaient jusqu'où pouvait l'entraîner l'emportement de sa dialectique, s'émurent en voyant le mauvais effet que produisait, sur ce que le clergé gaulois avait de plus illustre, ce dernier écrit du grand docteur. Deux des hommes les plus dévoués à saint Augustin qui fussent en Gaule, lui écrivirent à ce sujet : l'un était saint Prosper d'Aquitaine et l'autre s'appelait Hilaire[1].

Dans la lettre de saint Prosper et dans celle d'Hilaire, on voit l'importance de cette opposition à saint Augustin qui

[1] Un petit volume imprimé à Bruxelles en 1673, contient les traités d'Augustin les plus favorables à la prédestination, accompagnés de différents témoignages, dans le même sens, empruntés à d'autres auteurs. Dans ce re-

se formait dans le midi de la Gaule ; tous deux parlent avec respect des adversaires qu'ils lui dénoncent, tous deux déclarent que ces hommes professent une très-vive admiration pour son génie; seulement, ils ne peuvent le suivre aussi loin qu'il voudrait les conduire. Saint Prosper avoue qu'il n'y a plus en Gaule que quelques amateurs intrépides de la doctrine de saint Augustin; qu'ils ont beaucoup à faire pour résister à ces adversaires graves, savants, pieux, qui, comme les moines d'Adrumet, disent : « Mais alors à quoi sert la vertu? à quoi sert la prière? à « quoi servent les bonnes œuvres, puisque tout cela ne « peut rien contre une prédestination immuable de toute « éternité? »

Saint Augustin répondit par un traité *sur la Prédestination des saints*, adressé à Hilaire et à Prosper; il y conserve un ton de modération qui contraste avec le ton que plus tard prit saint Prosper lui-même, surtout dans son âpre poëme (*In ingratos*). Ce poëme fut composé peu de temps après l'époque de cette correspondance avec saint Augustin, vers l'an 430. J'en parlerai avec détail; je ne

cueil, dû évidemment à une main janséniste (on le voit à la préférence donnée à certains traités et à certaines citations), on a commis une méprise, que je crois volontaire, en confondant notre Hilaire avec saint Hilaire d'Arles. Cette confusion est d'autant plus surprenante que saint Hilaire d'Arles était un de ceux que scandalisait la doctrine absolue de saint Augustin. Il était sorti de l'abbaye de Lérins d'où sortirent les principaux champions du semi-pélagianisme, entre autres le célèbre Faustus, évêque de Riez. Dans l'épître même que saint Prosper adresse à saint Augustin pour lui apprendre quelle impression avait produite dans la Gaule son dernier ouvrage, parmi ceux que cet ouvrage a mécontentés, il cite saint Hilaire d'Arles. Or, il est impossible que le même homme que mécontentaient les doctrines de saint Augustin lui ait écrit la lettre qui est à côté de celle de saint Prosper, lettre qui émane évidemment d'un partisan outré de saint Augustin dont il se dit le disciple; on ne pouvait donc le confondre avec saint Hilaire d'Arles. C'est une petite ruse de parti assez grossière, qu'il est bon de signaler.

puis interrompre par un aussi considérable épisode l'histoire du semi-pélagianisme dans la Gaule. Le poëme de saint Prosper résume d'une manière vive le débat dont à cette heure nous suivons chronologiquement les vicissitudes. Bientôt après, saint Prosper écrivit un opuscule intitulé : *Adversus Collatorem*. Sous ce nom, il attaque un homme que nous connaissons déjà, et que nous connaissons sous des rapports qui devraient, ce semble, éloigner de lui le soupçon d'hérésie. Cassien, le vertueux ascète, le fondateur de l'abbaye de Saint-Victor à Marseille et de la vie cénobitique dans la Gaule méridionale, saint Cassien[1] y apporta en même temps le semi-pélagianisme. C'est dans une de ces conférences consacrées à raconter ses voyages dans les solitudes de l'Égypte, ses entretiens avec leurs pieux habitants, c'est dans une de ces édifiantes conférences, la treizième, qu'il a déposé les germes de cette opinion tant attaquée; c'est là que saint Prosper a été la combattre dans son principe. Ne croyez pas que Cassien niât le péché originel, qu'il se mît par là, comme Pélage, en dehors du christianisme ; lui, reconnaît la corruption de la nature, la nécessité de la grâce. Seulement le cénobite qui avait passé sa vie au milieu des prodiges de la volonté humaine, qui lui avait vu accomplir les œuvres morales les plus difficiles, ne pouvait refuser toute puissance à cette même volonté ; il ne voulait pas accorder que nous fussions entièrement incapables de commencer le bien ; à cela près, il était d'accord avec saint Augustin. Il convenait que l'homme pouvait seulement désirer de faire le bien, mais non l'accomplir

[1] Cassien n'a pas toujours porté ce titre. Au XIVe siècle, le pape Urbain V fit graver sur le vase d'argent qui contenait la tête du semi-pélagien : *saint Cassien*.

sans la coopération de la grâce. Cassien voulait seulement que l'homme pût aspirer à la possibilité de faire le bien, et alors, disait-il, la bonté de Dieu envoie la grâce pour l'aider et pour le conduire au but où, de lui-même, il ne serait jamais arrivé. La prétention semble modeste; les expressions de Cassien le sont aussi. Selon lui, la grâce ne nous est pas accordée nécessairement en raison de nos mérites, ce qui serait enchaîner la puissance et la libéralité de Dieu, mais il peut se faire qu'un bon sentiment naisse dans notre nature où Dieu l'a placé (car Cassien retrouve Dieu là même où n'intervient pas la grâce). Il peut advenir que, par l'excellence que Dieu a mise dans notre nature et que la chute d'Adam n'a pu complétement anéantir, nous nous trouvions capables de quelques bons mouvements, et que ce soit pour Dieu un motif d'accorder librement sa grâce; de sorte que souvent, dit-il, la grâce précède et qu'il peut arriver aussi qu'elle suive un élan de notre cœur vers le bien[1]. Cette faible étincelle, ce pieux désir, ce mouvement incertain de notre cœur, ce soupir vers le bien, c'est précisément ce que les augustiniens ne voulaient point accorder.

Cassien est pénétré d'un tendre sentiment de la bonté divine. Ce sentiment, trop oublié dans toute la discussion, lui dicte ces touchantes paroles :

« Et pour comparer à la clémence incomparable de notre Créateur quelque chose de mortel, non qui l'égale en tendresse, mais qui lui soit un peu semblable en bonté : une tendre et soigneuse nourrice qui a porté longtemps un petit enfant à son sein, puis qui, un jour, commence à lui apprendre à marcher, d'abord lui permet de se traîner sur

[1] *Collat.* XIII, c. XI.

les mains, ensuite de se dresser et de faire un pas après l'autre, le soutenant par la force de sa main droite. Bientôt, l'abandonnant un moment, si elle le voit chanceler elle le saisit soudain, le redresse s'il tombe ou prévient sa chute, ou même, le laissant tomber légèrement, le relève ensuite. Mais lorsque, se fortifiant, il est arrivé de l'enfance à la jeunesse, elle lui impose quelque poids à porter, quelques travaux à accomplir, non pour écraser, mais pour exercer sa vigueur, et lui permet de lutter avec ses émules. A combien plus forte raison ce Père céleste de tous les hommes ne sait-il pas qui il doit porter dans le sein de la grâce, qui il doit exercer en sa présence à la vertu par le libre arbitre de la volonté ; et cependant il aide celui qui travaille, il écoute celui qui l'appelle, il ne délaisse pas celui qui le cherche et souvent il nous sauve d'un péril ignoré[1]. »

Inspiré par le même sentiment de la bonté divine, Cassien s'élevait fortement contre ceux qui disaient que Dieu n'a pas voulu que tous fussent sauvés : « On ne peut prétendre sans un grand sacrilége[2], dit-il, que Dieu ait voulu sauver non tous les hommes, mais une partie des hommes. » C'est ce que saint Prosper ne put lui pardonner.

En voilà, je pense, assez pour qu'on puisse se former une idée précise du triple point de vue des pélagiens, des semi-pélagiens et des augustiniens. Un auteur allemand exprime assez bien en ces termes la différence des trois opinions[3] : Pour saint Augustin, dit-il, l'homme en ce monde est mort, pour Pélage il est sain, pour les semi-pélagiens il est malade.

[1] *Collat.* XIII, c. XIV.
[2] Sine ingenti sacrilegio, *Coll.* XIII, ch. VII.
[3] Wigger, *Versuch einer pragmatischen Darstellung der Augustinianismus und Pelagianismus.*

Qui a raison? Pascal, qui était pourtant janséniste, a dit que la maladie était l'état naturel du chrétien.

Cependant, au milieu de cette lutte, le principal acteur disparut de la scène : saint Augustin mourut ; il mourut avec cette fermeté d'âme qu'il avait montrée toute sa vie, et que soutenait, que redoublait peut-être ce qu'il y avait dans ses principes d'inflexible et d'absolu. Beaucoup de grands caractères du christianisme ont été, il faut le dire, trempés fortement par ces idées de la grâce et de la prédestination, comme on voit les Orientaux puiser une indomptable résolution dans leur fatalisme; Port-Royal tout entier est là pour l'attester. Le jour de la mort de saint Augustin, les Vandales entraient dans Hippone. Le grand consommateur de la doctrine chrétienne venait d'expirer; désormais l'Église était assise sur sa base, elle pouvait recevoir les Barbares.

Saint Prosper, resté presque seul pour défendre les idées de saint Augustin, ne perdit pas courage ; il s'adressa au pape Célestin et lui demanda de condamner les loups cachés qui infestaient l'Église, comme un autre pape avait condamné les loups qui la dévoraient à visage découvert, désignant ainsi, en style de controverse, les semi-pélagiens venus après les pélagiens. Bien que Célestin, comme la plupart de ses prédécesseurs et de ceux qui l'ont suivi, se rattachât dans l'ensemble aux idées de saint Augustin, cependant, de même aussi que plusieurs autres papes, il évita de se prononcer pour les assertions les plus tranchées de cette doctrine, et, sans désigner les semi-pélagiens, il se contenta d'écrire qu'il réprouvait les nouveautés qu'on voulait substituer à l'antique tradition de l'Église; les semi-pélagiens, qui ne se trouvaient pas nouveaux et qui trouvaient au contraire nouvelles les expressions et quelques-unes des idées de saint Augustin et de saint Prosper,

se gardèrent de s'appliquer les paroles vagues de Célestin. Un autre docteur, à qui l'épithète de saint n'a jamais été disputée, se prononça aussi contre les doctrines de la prédestination : ce fut saint Vincent de Lérins. Il publia dans la première partie du cinquième siècle un petit traité, espèce de résumé et de conclusion des principales discussions et des principales hérésies qui avaient jusque-là partagé et agité l'Église. Dans ce traité, qui contient la solution de toutes les difficultés et le dernier mot de toutes les controverses, et qui est en général d'une orthodoxie rigoureuse, les opinions augustiniennes sont peu ménagées[1]. On n'en sera pas surpris si l'on se rappelle d'où est sorti saint Vincent de Lérins ; son nom le dit : il est sorti de cette illustre abbaye de Lérins qui a fourni, pendant le cinquième siècle, à la Gaule méridionale tant de grands hommes, d'évêques, de saint illustres, et aussi, il faut le dire, les principaux appuis du semi-pélagianisme. Saint Vincent de Lérins paraît être ce Vincent qu'attaque saint Prosper dans son traité intitulé : *Responsiones ad objectiones Vincentianas*. L'auteur de ce délicieux éloge de la *solitude*, si cher aux habitants de Port-Royal, saint Eucher, avait sur la grâce des opinions bien différentes des leurs, car il était aussi au nombre des *semi-pélagiens* : il en fut de même de Salvien, l'homme le plus éloquent du cinquième siècle, de Valerianus, évêque de Céemélium, de l'historien ecclésiastique Gennade, enfin du célèbre Faustus, évêque de Riez, sur lequel nous reviendrons bientôt[2].

[1] Dans le chapitre XXIV, Vincent de Lérins censure vivement ceux qui font Dieu auteur du mal, en supposant que sa prédétermination nous y porte invinciblement. Dans le XXVIe, il combat l'idée de la prédestination des élus. *V.* Wigger, *Versuch*, t. II, p. 214.

[2] L'abbé Gorini, *Défense de l'Église*, etc., t. I, p. 104 et suiv., établit par des raisons assez solides que saint Vincent n'était pas semi-pélagien ; et il cherche aussi à prouver que saint Eucher et saint Valérien ne l'étaient pas davantage.

Après que Prosper et Hilaire eurent disparu, les hommes que je viens de nommer et quelques autres encore, donnèrent, dans le midi de la Gaule, un grand essor et de grandes chances de succès au semi-pélagianisme; il n'avait alors aucun adversaire distingué, et il avait en revanche des défenseurs qui l'étaient beaucoup. Ce fut vers ce temps que parut un ouvrage dont l'auteur n'est pas connu, mais était bien probablement Gaulois, car la Gaule fut le théâtre unique de ces discussions, l'Orient n'y prit aucune part; la question était trop psychologique, trop humaine pour intéresser la théologie orientale qui aimait à creuser l'essence et les rapports des personnes divines. L'ouvrage dont je parle est celui qui porte pour titre : *de la Vocation des gentils, de Vocatione gentium*. Son auteur présente les idées de saint Augustin en les adoucissant le plus possible par l'expression; il cherche à composer avec le semi-pélagianisme sans capituler avec lui. Ce ne sont plus les anathèmes de saint Prosper, c'est le manifeste prudent d'une opinion qui n'est pas en force et qui a besoin de ménagements pour se faire accepter.

Nous arrivons enfin à celui qui, plus que personne, servit la cause du semi-pélagianisme gaulois, à Faustus, évêque de Riez, et né en Angleterre comme Pélage.

Une circonstance de la vie de Faustus dut l'attacher à l'opinion semi-pélagienne, ce fut son séjour à Lérins : il y avait d'abord été moine, puis abbé. A l'époque où il était à la tête du monastère de Lérins, il eut une querelle avec l'évêque duquel dépendait l'abbaye. C'est un des premiers exemples de ces luttes entre les abbés et les évêques, qui tiendront une si grande place et joueront un si grand rôle dans la période qui va s'ouvrir. Ce fait atteste le développement qu'avaient déjà pris au milieu du cinquième siècle les

établissements monastiques, et montre l'importance du monachisme en Gaule comme institution, comme puissance. La force d'une institution aussi bien que d'un peuple se révèle par la guerre.

Faustus est célèbre par un traité sur une question qui tient à la philosophie autant qu'à la théologie : la question de *la matérialité de l'âme*. Il se prononce nettement avec Cassien contre l'opinion qui reconnaît d'autres êtres incorporels que Dieu. Je renvoie le lecteur à l'intéressante leçon de M. Guizot sur cet ouvrage et sur la réponse de Mamert Claudien. La discussion y étant très-bien analysée, et le sujet du traité étant en dehors de la querelle pélagienne, je suis doublement dispensé de m'en occuper ici.

Faustus donna un ascendant considérable à son parti dans la Gaule. Il combattit un défenseur outré de la prédestination, nommé Lucidus. Choqué des opinions de ce Lucidus, qui lui semblaient conduire au fatalisme des païens et au manichéisme, Faustus, en reconnaissant la chute de l'homme, admettait le concours de la volonté et de la grâce; il se révoltait contre l'idée de la prédestination absolue, et ne voulait d'autre prédestination qu'une prescience divine, prévoyant ce que la liberté de l'homme accomplit ; enfin, il voulait que le Christ fût mort pour tous. L'évêque de Riez fit assembler un concile dans la grande église d'Arles, et ce concile condamna textuellement le dogme de la prédestination. On a encore une lettre de Faustus à Lucidus, dans laquelle se dessine très-nettement la nuance des opinions semi-pélagiennes; il l'engage à tenir le chemin moyen, *la route royale*, entre ceux qui le poussent vers la droite et ceux qui l'entraînent vers la gauche : il dit anathème aux deux opinions extrêmes ; anathème à l'opinion de Pélage qui prétend que l'homme naît sans péché et peut se sauver

par ses propres efforts, anathème aussi à celui qui affirme qu'un vase de honte ne peut devenir un vase d'honneur; anathème enfin à celui qui ose soutenir que le Christ n'est pas mort pour tous les hommes et n'a pas voulu les sauver tous.

Mais la cause de la prédestination absolue n'était pas abandonnée; ce fut même alors qu'elle produisit son plus violent manifeste: le traité qui porte le nom de *Prædestinatus* et qu'un semi-pélagien a publié en l'accompagnant d'une réfutation.

Ce court passage donnera une idée de l'incroyable doctrine contenue dans le *Prædestinatus*.

Comme pour désespérer toute âme fidèle, après avoir opposé à Judas, qui était admis à la présence et aux entretiens du Sauveur, Paul qui ravageait l'Église de Dieu, à la chute du premier l'élection du second, l'auteur ajoute :

« Que crains-tu, toi qui es plongé dans le péché? si Dieu t'en a jugé digne tu seras saint; et pourquoi toi qui es saint vis-tu dans l'inquiétude, comme si cette inquiétude pouvait te servir d'appui? Si Dieu ne veut pas que tu tombes, tu ne tomberas pas...

« Crois-tu, toi qui es saint et qui te donnes tant de peine pour ne point tomber, toi qui es occupé nuit et jour de prières, de jeûnes, de lectures de la Bible et de toutes sortes d'exercices pieux, crois-tu que tous ces efforts produiront ton salut? *Prétends-tu être jamais plus saint que Judas? Cesse, ô homme, cesse, te dis-je, de t'occuper uniquement de la vertu et confie-toi entièrement à Dieu.* »

Il n'est pas étonnant que de telles conséquences aient soulevé de nombreux adversaires contre les dogmes augustiniens ; les défenseurs de ces dogmes n'avaient jamais dit, il est vrai, qu'il fallait s'abstenir de faire le bien et d'évi-

ter le mal, mais saint Augustin avait écrit les lignes terribles que j'ai citées plus haut, dans lesquelles il établissait la prédestination de Judas au meurtre, et au meurtre d'un Dieu. Le Marseillais Gennadius appliquait à saint Augustin cette sentence de Salomon : *En parlant beaucoup tu n'éviteras pas le péché* [1].

Ainsi, dans le commencement de la seconde moitié du cinquième siècle, vers 460 et 470, le semi-pélagianisme triomphait dans la Gaule et n'avait guère contre lui, depuis la mort de Prosper, que des adversaires inconnus, tels que l'auteur de *la Vocation des gentils* ou des écrivains dont l'exagération nuisait à leur cause, tels que l'auteur du *Prædestinatus*. Mais un incident survint qui releva la fortune du parti de saint Augustin. Nous avons déjà eu l'occasion de le remarquer ; à cette époque tous les points du monde chrétien se touchaient, et ce qui se passait à une extrémité de l'Église retentissait soudain à toutes les autres. Des évêques d'Afrique chassés par les Vandales se réfugièrent en Sardaigne ; le plus savant et le plus célèbre d'entre eux était saint Fulgence. Ce poste avancé de l'Église africaine vint en aide aux opinions sorties du sein de cette Église et qui commençaient à être en péril dans la Gaule. En même temps, aux bords de la mer Noire, à une autre extrémité du monde romain, quelques moines, dans un couvent de Scythie, avaient lu l'ouvrage de Faustus, et cet ouvrage avait ranimé sur ce point éloigné l'incendie de la discussion. Ces moines paraissent avoir été des Barbares, d'opinions violentes et de mœurs brutales. Ayant envoyé une députation au pape Hormisdas pour lui dévoiler les erreurs de Faustus, leurs députés se comportèrent si peu théologique-

[1] In multiloquio non effugies peccatum. *V.* Neander, *Gesch. der christlichen Religion und Kirche*, t. III, p. 909.

ment qu'on fut obligé de les mettre en prison. Le pape se plaignit d'eux très-fortement et déclara qu'on ne pouvait rien faire d'hommes aussi turbulents ; que lui-même avait eu toutes les peines du monde à s'en délivrer. Malgré le peu de poids que de pareils auxiliaires devaient apporter dans la discussion, ils eurent cependant une certaine importance ; ils établirent une communication entre leur pays et les évêques africains réfugiés en Sardaigne ; ils colportèrent pour ainsi dire la querelle renouvelée, d'un bout de l'Église à l'autre, et par eux elle se ralluma sur un terrain très-étendu. Dans cet épisode de l'histoire que nous traçons, ce qui est à remarquer, c'est d'une part le ton modéré de Fulgence, qui contraste avec la violence des moines scythiques, et de l'autre la sagesse de langage et de conduite qui, cette fois, comme tant d'autres, caractérisa l'évêque de Rome. Dans sa réponse aux dénonciations des moines, il se borne à dire que les auteurs semi-pélagiens, comme Faustus et Cassien, ne font pas autorité dans l'Église ; qu'il faut prendre dans leurs écrits ce qui est bon et laisser ce qui est mauvais. Il oppose ainsi une grande retenue de paroles et de procédés aux violences qu'on voulait lui imposer. Dans toute cette discussion, ce fut le rôle constant de l'Église de Rome. Elle avait une grande horreur du pélagianisme ; mais elle était souvent fort embarrassée de certaines expressions et de certains amis de saint Augustin. Elle évitait toujours avec un grand soin de prononcer des mots tels que *prédestination*, *irrésistibilité de la grâce*, *impeccabilité des élus*, expressions que saint Augustin et son école n'épargnaient pas. L'Église de Rome, à cette époque où son autorité commençait à grandir dans l'Occident, suivait déjà le système d'habileté, de mesure, de tempéraments qui a présidé presque toujours à ses conseils.

Malgré le déchaînement des moines de Scythie, malgré l'opposition modérée de saint Fulgence, malgré la désapprobation modérée du pape Hormisdas, à la fin du cinquième siècle les écrits de Faustus jouissaient encore d'une grande réputation ; on les lisait beaucoup dans le midi de la Gaule ; nous le savons par Sidoine Apollinaire. Entièrement étranger, en sa qualité de bel esprit profane, aux discussions théologiques, bien qu'il fût destiné à devenir un évêque et un saint, et n'estimant que les succès dont l'importance se mesure au nombre des lecteurs, Sidoine complimentait Faustus sur ce genre de succès[1].

Cependant le semi-pélagianisme touchait à sa fin, et celui qui devait clore les débats allait paraître ; c'était saint Césaire d'Arles, sur lequel j'aurai l'occasion de revenir. Césaire était un homme excellent, d'une grande simplicité de cœur, tout pratique, peu dialecticien, peu savant, conduit uniquement dans cette affaire par un vif désir de pacification et de concorde. Il réunit, en 529, le concile d'Orange, et, dans cette assemblée, fut terminée la querelle qui, depuis près de cent ans, agitait la Gaule et divisait l'Église. Les conclusions du concile sont très-remarquables : Pélage y est condamné, beaucoup des opinions de Cassien et de Faustus y sont condamnées ; cet arrêt passa pour un triomphe complet de l'augustinianisme ; mais je crois reconnaître le bon sens, l'esprit vraiment moral, vraiment chrétien de saint Césaire à certaines omissions et à certaines réserves qu'on peut remarquer dans les actes du concile qu'il présida. Quant aux omissions, il n'est pas parlé de la prédestination, de l'irrésistibilité de la grâce, de l'impeccabilité des élus ; d'autres opinions de saint Augustin y sont consacrées, mais celles-là sont sagement passées sous silence. Il y a plus,

[1] Sid. Apoll., *Ep.* IX, l. IX.

après le canon du concile et avant la signature des évêques, se trouve une protestation portant « que tous ceux qui sont baptisés, après avoir reçu la grâce avec l'aide et la coopération du Christ, doivent et *peuvent*, s'ils s'y appliquent sincèrement, faire ce qui est nécessaire pour le salut... Que non-seulement le concile ne croit pas que quelques-uns aient été prédestinés au mal par Dieu, mais que, s'il existait des hommes qui eussent une telle opinion, il les anathématise avec horreur. » Ainsi, dans ce concile qui condamnait les doctrines des semi-pélagiens et qui approuvait dans son ensemble la doctrine de saint Augustin, par des omissions significatives et par des protestations très-explicites, certaines portions de cette doctrine, celles précisément qui avaient le plus choqué les semi-pélagiens raisonnables, étaient réprouvées en termes sévères. Ainsi fut terminé ou plutôt ajourné ce long débat, car il devait renaître.

Nous avons conduit jusqu'à sa fin l'histoire de la troisième grande hérésie. Remarquez un progrès curieux : la première, le gnosticisme, fut une opposition au christianisme, formée en dehors de lui ; un gnostique n'était pas un chrétien. La lutte était entre le principe chrétien et je ne sais quels principes empruntés à diverses philosophies, à diverses religions antérieures et étrangères au christianisme. Dans la seconde hérésie, la question fut transportée au sein du christianisme ; un arien est un chrétien. Puis, la polémique a fait un pas de plus, toujours vers le centre de la foi chrétienne ; et toujours aussi les dissentiments sont moins profonds, toujours les dissidents se rapprochent plus de ceux qu'ils combattent. Dans le pélagianisme et surtout dans le semi-pélagianisme, les nuances qui séparent l'hérésie et l'orthodoxie sont bien légères, bien douteuses, puisque la

décision définitive de l'Église condamne un peu les deux partis.

Telle est la marche des choses : le christianisme a commencé par se séparer énergiquement de ce qui n'était pas lui. Ensuite il a rejeté de son sein ce qui, tout en étant lui, pouvait l'entraîner hors de lui, sur la pente de la philosophie et du déisme : il a repoussé l'arianisme. Après ces deux épurations, il restait encore un élément humain dans la religion, un principe rationnel qui pouvait, sinon renverser la foi, du moins affaiblir son empire, diminuer sa puissance; l'Église l'a combattu et s'est prononcée pour ce qui augmentait l'autorité de la foi; mais elle l'a fait avec plus de modération, parce que l'opposition était moins radicale et la dissidence moins profonde. Les gnostiques étaient des ennemis, les ariens des adversaires, les pélagiens et surtout les semi-pélagiens, des amis égarés. L'énergie décroissante du principe hostile au principe chrétien atteste que le christianisme a triomphé, et que le monde lui appartient désormais.

CHAPITRE XIX

SAINT PROSPER D'AQUITAINE

Sa vie. — Sa confession. — Singulière méprise. — Chronique de saint Prosper. — Place donnée aux événements, non selon leur importance. — Exemples. — Poëme sur la Grâce. — Langage violent. — Inauguration de la suprématie de Rome. — Confusion volontaire. — Argumentation cruelle. — Poésie sombre. — Comparaison avec divers auteurs modernes : Pascal, Nicole, Bossuet, Bourdaloue, Louis Racine.

L'ouvrage le plus important, au moins sous le rapport littéraire, que la querelle du semi-pélagianisme ait fait naître, c'est le poëme de saint Prosper *Contre les ingrats*, c'est-à-dire les ennemis de la grâce ; on peut le considérer comme le réquisitoire de ce procès célèbre.

Saint Prosper était né en Aquitaine, à la fin du quatrième siècle ; on aurait sur sa vie plus de détails qu'on n'en possède si deux petits poëmes ayant pour titre, l'un *Ad uxorem suam*, l'autre, *de Providentia*, qui lui ont été souvent attribués, lui appartenaient véritablement ; le contraire est à peu près démontré, comme nous le verrons en parlant de ces poëmes[1]. Ce qui lui appartient, c'est un récit en prose, intitulé *Confession ;* je le mentionne ici, parce qu'il a été,

[1] V. liv. II, ch. iv.

pour la plupart des biographes de saint Prosper, l'occasion d'une singulière méprise. L'auteur y parle d'une captivité qu'il a éprouvée, mais cette expression, comme on le voit par celles qui suivent, est purement métaphorique : l'auteur rappelle le temps où, conduit par la multitude des vices, dans les déserts de l'Égypte, loin de la maison du père, des compagnons pervers l'ont vendu à l'enchère du péché, à l'encan de la mort[1]. Évidemment, il veut peindre l'état de son âme livrée et vendue aux passions avant d'être affranchie par la grâce ; ce qui le prouve, c'est qu'il ajoute : « J'ai été esclave non par la subjection du corps, mais par les sueurs de l'âme. » De cet état moral, on a fait une véritable captivité parmi les Barbares, captivité qu'il faut rayer de la biographie de saint Prosper.

Cette biographie se réduit alors à bien peu de chose. Nous savons seulement que, vers 428, il avait quitté l'Aquitaine pour la Provence, qu'il y prit avec Hilaire le parti de saint Augustin contre les semi-pélagiens, surtout contre ceux de Marseille, à la tête desquels était Cassien. Ce fut bientôt après qu'il composa son poëme destiné à faire prévaloir les idées et à confondre les adversaires du grand théologien d'Hippone ; puis vint sa réponse aux évêques gaulois qui avaient, disait-il, calomnié saint Augustin, en extrayant de ses ouvrages un certain nombre de propositions que saint Prosper soutenait ne pas s'y trouver. Ces matières sont si difficiles qu'il est souvent malaisé de s'entendre, même sur un point de fait, sur ce qu'a pensé un auteur, sur ce qui est ou n'est pas dans un livre. Saint Prosper s'efforçait de prouver que les opinions qu'on disait extraites de saint Augustin, ne se trouvaient pas dans ses

[1] Saint Prosper, *Opp.*, éd. 1711, p. 767-68.

ouvrages, exactement comme les *opposants* du dix-septième siècle niaient que les fameuses propositions fussent dans Jansénius. Le zèle de saint Prosper ne s'en tint pas là ; toujours armé pour la même cause, il écrivit contre saint Vincent de Lérins, et répondit aux doutes de quelques prêtres génois; enfin, lui-même tira de saint Augustin un certain nombre de propositions dont il fit un recueil en prose, et dont il mit une partie en vers, sous le titre d'*Épigrammes*. Il composa deux cents de ces épigrammes qui ne ressemblent point à celles de Martial.

Un seul des ouvrages de Prosper n'appartient pas à ces luttes, c'est sa *Chronique*. Au sujet de cet ouvrage, la première des innombrables chroniques qui pulluleront au moyen âge, je rappellerai comment on est arrivé graduellement à l'aridité du récit par la prédominance toujours croissante de l'abréviation. La chronique de saint Prosper se compose de deux parties ; dans l'une il abrége ce qui était déjà très-suffisamment succinct : la chronique d'Eusèbe et celle de saint Jérôme. Puis il place à la suite de cet abrégé d'Eusèbe et de saint Jérôme une histoire de sa façon, qui est presqu'aussi concise que l'abrégé ; le tout ressemble à ces *annales* du moyen âge, où les événements les plus importants sont indiqués avec une brièveté désolante, et où l'on trouve en revanche une mention assez étendue d'incidents tout à fait indignes d'être rapportés par l'histoire. Ainsi, au sujet de la conquête de la Gaule par César, et de son expédition en Germanie, saint Prosper se contente de cette ligne qui est inexacte dans sa brièveté : « César passe le Rhin, dévaste la Germanie, soumet la Gaule. » Voilà une guerre de dix ans bien sommairement racontée ; mais si Prosper n'a donné qu'une ligne à César, il en donnera quinze à Pélage. Il oubliera des faits essen-

tiels, mais il n'oubliera pas qu'une colombe de feu a paru dans le ciel; il n'oubliera pas l'huile qui est sortie de terre et a coulé tout un jour, symbole de la grâce du Christ appliquée aux gentils. Remarquons le choix du miracle qui nous ramène encore à l'idée favorite de Prosper, à l'idée de la grâce.

Je passe au poëme qu'il a consacré à établir et à défendre cette idée telle qu'il la concevait. Je vais analyser rapidement ce poëme, en citer quelques passages et en comparer quelques parties avec différents morceaux empruntés à des auteurs modernes de notre nation, qui ont traité le même sujet que Prosper : tels que Nicole, Pascal, Bossuet, Bourdaloue et Louis Racine.

Dès les premiers vers s'annonce l'extrême violence qui inspirera la polémique de Prosper; il écrit contre les semi-pélagiens, après la grande victoire remportée sur les pélagiens leurs pères, afin, dit-il, que la tête empoisonnée du serpent écrasé ne palpite plus[1]; Pélage est une couleuvre qui vomit un langage empesté. Or, Pélage était un saint moine, à la moralité duquel saint Augustin lui-même a rendu justice. Saint Prosper ne fut pas un adversaire aussi généreux.

Après ce début trop peu charitable, Prosper expose les idées de Pélage dans toute leur crudité philosophique. Nous avons vu que la négation absolue de la chute et l'affirmation que la grâce était due au mérite de l'homme détruisaient complétement le dogme chrétien. On connaît l'apostrophe audacieuse adressée à Dieu par Rousseau dans l'éloquente profession de foi du vicaire savoyard :

« J'ai fait tout ce que j'ai pu pour atteindre à la vérité, mais sa source est trop élevée; quand les forces me man-

[1] Nec caput attriti virosum palpitet anguis.

quent pour aller plus loin, de quoi puis-je être coupable? C'est à elle d'approcher... »

Pélage était presque aussi hardi; saint Prosper l'accuse de dire que les promesses de la révélation sont dues à un cœur droit, *debita rectis*. Le pélagianisme est voisin du déisme; l'hérésie et la philosophie se touchent de près. Puis saint Prosper raconte rapidement l'histoire de la défaite des pélagiens. Là sont quelques vers remarquables; la suprématie du siége de Rome n'avait pas été, que je sache, proclamée d'une manière si explicite et avec une emphase aussi solennelle.

« Rome, le siége de saint Pierre, qui, devenue la tête du monde à cause de l'honneur qu'on rend à l'apôtre, tient par la religion tout ce qu'elle ne possède plus par les armes[1]. »

On ne pourra guère en dire plus dans la suite; c'est déjà la Rome moderne, la Rome papale, qui domine par la religion le monde que l'ancienne Rome possédait par les armes. L'assertion est un peu anticipée, mais elle signale ou plutôt elle annonce un grand fait, c'est que Rome va se placer réellement à la tête du monde, au moins du monde occidental, *facta caput mundo*.

Au cinquième siècle, le temps de l'empire n'est pas encore venu pour Rome, mais cet empire se prépare. Dans ce siècle, les prétentions rivales des siéges épiscopaux furent définitivement subordonnées par le concile de Chalcédoine à celles des quatre grands métropolitains de Rome, de Constantinople, d'Antioche, d'Alexandrie, qui reçurent exclusivement le titre de patriarches; dès ce moment, l'ambition de la suprématie épiscopale ne fut plus possible que pour

[1] Sedes Roma Petri, quæ pastoralis honoris
Facta caput mundo, quidquid non possidet armis
Relligione tenet.

ces quatre siéges placés au-dessus des autres. On sait leurs destinées ultérieures : Antioche et Alexandrie se perdirent dans le naufrage de la civilisation orientale ; Constantinople lutta longtemps, pour mieux dire ne céda jamais, et finit par se séparer au neuvième siècle. Rome était seule en Occident, et l'Occident devait être le théâtre de la civilisation moderne ; Rome se trouva naturellement à la tête de cette civilisation au destin de laquelle son ascendant a longtemps présidé. Du cinquième siècle au seizième, Rome a eu son *millenium*, ses mille ans de puissance incontestée ; l'époque où nous sommes parvenus dans cette histoire est le point de départ de ce règne de mille ans, et les vers de saint Prosper peuvent en être considérés comme la poétique inauguration.

Après avoir salué l'Église de Rome, il raconte comment les Églises d'Orient ont condamné Pélage. Ici Prosper oublie que le concile de Jérusalem et le concile de Diospolis avaient absous l'hérésiarque. Les termes outrageants abondent toujours : Pélage est une brute, *bestia*, comme plus loin les pélagiens sont appelés des bêtes farouches en délire[1], des vases de colère, des souffles de maladie, des semences de mort[2], parce qu'ils ne raisonnent pas comme Prosper sur la grâce. En revanche, sa muse s'incline avec respect devant les docteurs orthodoxes, devant saint Jérôme, le précepteur du monde, *mundi magister*, et surtout devant saint Augustin.

On n'est pas surpris de trouver ici un magnifique éloge du docteur de la grâce :

« Tes livres se sont répandus comme des fleuves par tout l'univers. »
Flumina librorum mundum effluxere per omnem.

[1] Insanas feras, v. 100.
[2] V. 69.

Vers majestueux qui montre, par une grande image, l'influence de saint Augustin sur le monde chrétien.

Saint Prosper passe des pélagiens aux semi-pélagiens, et, par une tactique assez ordinaire aux partis, il s'efforce, contre la vérité historique, de confondre les uns et les autres. En général on aime assez à mettre sur le compte de ses adversaires les exagérations de leurs amis. Prosper fait adresser par les pélagiens aux semi-pélagiens une prosopopée perfide. Les premiers disent aux seconds : « Nous sommes fugitifs, errants, bannis de partout, et nous venons à vous, car nos dogmes sont les vôtres. » Puis les pélagiens se tournant vers l'Église :

« Vous nous avez condamnés, condamnez donc aussi ces hommes qui pensent comme nous, qui cependant, à cette heure, remplissent l'Église et, dans des villes illustres, répandent nos opinions parmi les peuples. »

Les adversaires personnels de saint Prosper et particulièrement Cassien et les autres Marseillais sont évidemment désignés ici.

Dans le second livre, saint Prosper attaquant de plus près les opinions des semi-pélagiens, met dans leur bouche une profession de foi qui paraît assez raisonnable : « La grâce appelle tous les hommes et veut le salut de tous. La grâce ne se dérobe à personne, mais elle aide qui veut être aidé... Il y a une liberté égale pour toutes les âmes ; en persistant dans la voie on peut arriver au terme [1]. »

Ces doctrines semblent plausibles ; mais saint Prosper ne se laisse pas séduire à ce qu'elles ont de sensé et répond avec son emportement ordinaire :

« Et vous voulez qu'on croie à de pareilles absurdités ! [2] »

[1] V. livre II, v. 253.

[2] Et credi tam stulta cupis !



S'enfonçant de plus en plus dans ses sombres pensées, il emprunte la réfutation des semi-pélagiens aux exemples les plus terribles de la prédestination divine : exemples sur lesquels il s'arrête avec une prédilection sinistre : « Il y a des nations qui ne connaissent pas la grâce, que la grâce a négligées, qui sont assises dans les ombres de la mort ; maintenant l'Évangile s'est répandu dans diverses parties du monde, il n'est pas encore partout ; avant qu'il se fût répandu, il y avait des hommes en grand nombre qui périssaient dans la condamnation et la mort. » Développant son dogme favori de la damnation, il trouve certains accents qui ne manquent pas d'une énergie lugubre. L'harmonie même de ses vers est barbare comme les idées qu'ils expriment :

Magnaque pars est
Quæ sedet in tenebris mortis.
. . . .
Et quos
Gratia neglexit, degentes mortis in umbra.

Poursuivant ses adversaires de son argumentation impitoyable, il leur dit :

« Dieu est tout-puissant : s'il avait voulu sauver tous les hommes, il les aurait sauvés. »

Et il triomphe !

Chez un grand poëte de nos jours une parole semblable s'élève vers Dieu :

Tu pouvais à longs flots répandre sans mesure
Un bonheur absolu,
. . . .
Tu le pouvais sans doute,
Tu ne l'as pas voulu !

Mais le morceau où se trouvent ces vers est intitulé *Le désespoir*.

Prosper tire de la miséricorde divine elle-même un argument pour la réprobation de ceux à qui la grâce est refusée. Il raisonne ainsi : « Vous prétendez que la grâce est donnée en raison du mérite; mais Dieu a souvent sauvé ceux qui n'avaient aucun mérite. »

Odieux abus de l'idée de la charité divine ! Sans doute la miséricorde de Dieu peut s'étendre à ceux qui ne la méritent pas, mais est-ce une raison pour qu'il la refuse à ceux qui s'en sont rendus dignes? Argumentation impie ! N'est-ce pas un sophisme sacrilége celui qui invoque la surabondance de cette miséricorde prodiguée gratuitement aux hommes, pour établir une surabondance de rigueur que repousse l'esprit de l'Évangile?

Prosper met dans la bouche de ses adversaires ces propositions qu'il trouve monstrueuses :

« Dites, si vous l'osez, qu'il y a eu des saints depuis le commencement du monde; que ces saints ont plu à Dieu [1]. Osez dire que les enfants ne naissent pas souillés. »

Il se complaît dans cet argument tiré des enfants qui naissent damnés, et y revient ailleurs ; il a soin d'insister sur ce que le mérite des pères ne peut profiter aux enfants, et c'est celui qui admet l'opinion hétérodoxe qui, au reste, est dans saint Augustin, d'après laquelle, non-seulement le péché d'Adam a souillé sa race, mais de plus, nous portons la peine du péché de toutes les générations intermédiaires entre Adam et nous ; c'est cet homme qui a soin de déclarer que les bonnes actions des pères sont perdues pour les enfants, poussant ainsi à ses dernières limites

[1] V. 500.

la solidarité du péché et rejetant avec horreur celle de la vertu. Aux opinions plus humaines qu'il reproche si aigrement à ses adversaires, Prosper oppose sa profession de foi rigoureuse sur la grâce ; il fait des efforts incroyables de style pour exprimer le dogme dans toute son âpreté. Il accumule les contrastes les plus frappants, les contradictions même, rien n'est pour lui assez expressif, assez violent.

« Si on ne court pas vers elle, on n'arrive pas à elle (la grâce) ; c'est donc par le chemin que nous arrivons au chemin ; sans la lumière personne ne peut voir la lumière, chercher la vie, si l'on n'a pas la vie, c'est la mort[1]. »

Ici le langage se tourmente et se fatigue à exprimer l'impossible, comme l'esprit à le comprendre.

Le troisième chant n'est qu'une reproduction des arguments du second ; je ne veux pas ennuyer le lecteur de cette polémique, il me suffit d'en indiquer les principaux traits.

Dans le quatrième chant, Prosper arrive à certaines conséquences que son point de vue entraîne nécessairement. Ces conséquences, que nous retrouverons plus tard chez Pascal et ses amis de Port-Royal, c'est le mépris de la science, de l'esprit, des arts, des lois, de la société, de la vie... On se souvient avec quelle hauteur, quel dédain sublime et outré Pascal traite les choses humaines. Ce dédain des sciences, des arts, de l'esprit, est déjà dans saint Prosper ; il abat durement la sagesse humaine qui croit en elle et qui s'aime[2], qui s'admire dans les différents arts

[1] Perque ipsam nisi curratur, non itur ad ipsam,
Ergo ad iter per iter ferimur. Sine lumine lumen
Nemo videt. Vitam sine vita inquirère mors est.
Credit amatque suum mundi sapientia sensum,
Innumeras sese claram mirata per artes.

qu'elle enfante, parce qu'en ses conjectures sublimes elle cherche les choses cachées, parce qu'elle a perfectionné l'art de la parole et a institué des lois pour les cités ; parce qu'elle connaît le ciel, les astres, prédit les éclipses. Et le poëte conclut par ce vers plein d'amertume :

Qu'elle est belle à ses propres yeux, et que sa vanité est grande en toutes choses[1] !

Avant de finir, saint Prosper fait un effort pour ne pas abandonner la liberté morale qu'il voudrait concilier avec son dogme favori de la prédestination ; l'effort n'est ni très-soutenu, ni très-heureux. Après quoi, il termine par une sorte de quiétisme né de l'abnégation de la volonté humaine; Prosper est conduit à mépriser les œuvres, à les considérer comme choses serviles, puisque pour lui la volonté même est serve, suivant l'énergique expression de Luther, *servum arbitrium*. Cette opinion qui est contraire à l'active moralité du christianisme devait naturellement se produire chez les contemplatifs d'Orient. En effet, il y a dans l'Inde et dans la Perse des sectes qui professent le mépris des œuvres. Sans pousser ce mépris jusqu'au quiétisme de quelques sectes chrétiennes, et surtout au quiétisme beaucoup plus outré des sectes orientales, saint Prosper est jeté bien avant sur cette route par ses opinions qui tendent au fatalisme; il place à la fin de son poëme une prière à Dieu, dans laquelle il lui demande « que l'œuvre servile se repose, que la volonté divine opère en nous et non la nôtre[2], » c'est-à-dire que l'action de l'homme soit détruite.

Le *Pater* ne dit pas cela ; il dit seulement : Que ta vo·

[1] Quam speciosa sibi est et quam vanescit in ipsis ! v. 863-75.

[2] Opus ut servile quiescat, v. 1000.

lonté soit faite dans le ciel et sur la terre. L'Évangile prescrit à l'homme de se soumettre à Dieu, non de s'anéantir en Dieu !

Ce qui précède peut suffire à faire connaître la poésie de saint Prosper. Chez lui, le langage est souvent aussi dur que les dogmes ; ce qu'il y a dans sa foi de lugubre et de désespérant communique à ses vers je ne sais quelle couleur sombre ; on dirait parfois un reflet livide de l'enfer.

Les mêmes opinions, reparaissant dans un temps plus heureux et professées par de plus beaux génies, leur ont inspiré des pages sublimes. Il est curieux d'y retrouver un caractère analogue à celui du triste poëme de saint Prosper.

Au dix-septième siècle, le jansénisme s'est constitué l'héritier et le représentant des doctrines de saint Augustin. Je sais que les adversaires des jansénistes n'admettent pas cette prétention ; ce qui est certain, c'est que l'analogie entre saint Augustin et Port-Royal est assez grande pour avoir fait illusion à des hommes comme Pascal, Nicole et Arnaud, et cette illusion, si c'en est une, j'avoue que je la partage entièrement : or, pour comprendre à fond Pascal, pour se rendre compte de sa pensée intime, il faut nécessairement le rapprocher de ceux qui, à une autre époque, ont cru ce qu'il croyait. Si on l'aborde en partant de notre temps, de nos préoccupations toutes différentes, de nos discussions qui ont aussi leurs subtilités, on ne saisira que la partie pour ainsi dire extérieure de son génie ; mais on ne connaîtra pas le mystère douloureux de son intelligence, le redoutable secret de son âme. Ce qui le faisait intérieurement frémir et trembler, ce qui lui inspirait ce double sentiment de mélancolie profonde et d'énergie

indomptable et presque désespérée, c'était sa manière de voir sur un ou deux points de controverse dont on serait tenté de renvoyer l'étude à la scolastique. Je crois qu'il y a un grand avantage à passer par le dogme pour arriver à l'étude des ouvrages de Pascal. Il faut, pour les apprécier, avoir habité le monde théologique où se débattait ce puissant esprit. Et d'où lui serait venu, si ce n'est de ses terribles opinions sur la grâce, ce mépris pour la volonté, cette horreur du *moi* humain, ce triste plaisir qu'il prend souvent à l'humilier sous la main de Dieu et à ne le relever par moment que pour l'écraser et le précipiter? L'abîme qu'il voyait sans cesse ouvert à ses côtés, n'était-ce pas l'abîme de ces questions formidables au fond desquelles étaient la prédestination et l'enfer? Outre ces traits généraux du génie de Pascal, pour lesquels je n'ai pas besoin de citer d'exemple, parce qu'ils sont présents à l'esprit de tout le monde, parce qu'il suffit d'ouvrir les *Pensées* pour les retrouver, il en est d'autres qui appartiennent encoreplus à ce qu'on pourrait appeler la nature théologique de l'écrivain, et qui sont parfaitement conformes à ceux que vient de nous présenter saint Prosper.

Dans les admirables *Lettres provinciales*, à côté de la meilleure, de la plus ingénieuse raillerie, on tombe sur des pages où les mêmes idées qui inspiraient à l'écrivain barbare du cinquième siècle des violences qui nous ont révoltés, en inspireront d'aussi odieuses au fin railleur, au grand écrivain du dix-septième siècle.

Je lis dans la *onzième lettre écrite aux RR. PP. jésuites*: « Ne prétendez donc pas, mes pères, de faire accroire au monde que ce soit une chose indigne d'un chrétien de traiter les erreurs avec moquerie; puisqu'il est aisé de faire connaître à ceux qui ne le sauraient pas, que cette

pratique est juste, qu'elle est commune aux Pères de l'Église et qu'elle est autorisée par l'Écriture, par l'exemple des plus grands saints et par celui de Dieu même.

« Car ne voyons-nous pas que Dieu hait et méprise les pécheurs tout ensemble, jusque-là même qu'à l'heure de leur mort, qui est le temps où leur état est le plus déplorable et le plus triste, la sagesse divine joindra la moquerie et la risée à la vengeance et à la fureur, qui les condamnera à des supplices éternels, *in interitu vestro ridebo et subsannabo;* et les saints agissant par le même esprit en useront de même, puisque, selon David, quand ils verront la punition des méchants, ils en trembleront et en riront en même temps, *videbunt justi et timebunt et super eum ridebunt*. Et Job en parle de même : *Innocens subsannabit eos.* »

Passe pour Job qui était un Juif ou un Arabe, mais un chrétien ! Pascal continue ainsi :

« Mais c'est une chose bien remarquable sur ce sujet que dans les premières paroles que Dieu a dites à l'homme depuis sa chute, on trouve un discours de moquerie et une *ironie piquante* selon les Pères. Car après qu'Adam eut désobéi dans l'espérance que le démon lui avait donnée d'être fait semblable à Dieu, il paraît par l'Écriture que Dieu en punition le rendit sujet à la mort, et qu'après l'avoir réduit à cette misérable condition qui était due à son péché, il se moqua de lui en cet état par des paroles de risée : « Voilà l'homme qui est devenu comme l'un de nous. » Ce qui est une *ironie sanglante et sensible* dont Dieu le *piquait vivement...* »

Nicole, l'excellent Nicole, homme de mœurs aussi douces que pures, dira : « Le monde entier est un lieu de supplices, où l'on ne découvre, par les yeux de la foi, que des effets effroyables de la justice de Dieu ; et, si nous voulons

nous le représenter par quelque image qui en approche, figurons-nous un lieu vaste, plein de tous les instruments de la cruauté des hommes, et rempli, d'une part, des bourreaux, et, de l'autre, d'un nombre infini de criminels abandonnés à leur rage. Représentons-nous que ces bourreaux se jettent sur ces misérables; qu'ils les tourmentent tous, et qu'ils en font tous les jours périr un grand nombre par les plus cruels supplices; qu'il y en a seulement quelques-uns dont ils ont ordre d'épargner la vie; mais que ceux-ci même n'en étant pas assurés, ont sujet de craindre, pour eux-mêmes, la mort qu'ils voient souffrir à tous moments à ceux qui les environnent, ne voyant rien en eux qui les en distingue [1]. »

Ainsi voilà ce monde transformé en une salle de tortures, et la majorité des hommes livrée à un Dieu bourreau. Il me semble que le sentiment humain et chrétien se soulève naturellement dans les âmes en présence de pareils tableaux; que la conscience repousse également et le Dieu de Nicole qui massacre, et le Dieu de Pascal qui raille ses victimes.

Une grande sûreté de pensée a sauvé quelques hommes supérieurs des périls de ces questions glissantes : lisez le traité *Du libre arbitre* de Bossuet; Bossuet se plonge hardiment dans toutes les ténèbres du problème; il y apporte une incroyable vigueur d'esprit et une merveilleuse puissance de langage. En présence de cette difficulté qui semble insoluble : concilier la providence et la liberté, Bossuet parvient à lui échapper par ce qu'on pourrait appeler un miracle de logique.

« Nous connaissons clairement toutes les vérités que nous venons de considérer. C'est renverser les fondements

[1] *Essais de morale*, Ier volume. *De la crainte de Dieu*, chap. v.

de tout bon raisonnement que de les nier, et enfin tout est ébranlé, si on les révoque seulement en doute ; et toutefois oserons-nous dire que ces vérités incontestables n'aient aucune difficulté ?... Et faudra-t-il que nous tenions en suspens ces premières vérités que nous avons vues, sous prétexte qu'en passant plus outre nous trouverons des choses que nous avons peine à concilier avec elles? Raisonner de cette sorte, c'est se servir de sa raison pour tout confondre. Concluons donc enfin que nous pouvons trouver dans les choses les plus certaines des difficultés que nous ne pouvons vaincre : et nous ne savons plus à quoi nous en tenir, si nous révoquons en doute toutes les vérités connues que nous ne pourrons concilier ensemble, puisque toutes les difficultés que nous trouvons en raisonnant ne peuvent venir que de cette source, et qu'on ne peut combattre la vérité que par quelque principe qui vienne d'elle.

« Quand donc nous nous mettons à raisonner, nous devons d'abord poser comme indubitable que nous pouvons connaître très-certainement beaucoup de choses dont toutefois nous n'entendons pas toutes les dépendances ni toutes les suites. C'est pourquoi la première règle de notre logique, c'est qu'il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne quand on veut les concilier, mais qu'il faut au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voye pas toujours le milieu par où l'enchaînement se continue. »

La force du génie de Bossuet le soutient au-dessus de ces abîmes ; guidé par la rectitude de son esprit, Bourdaloue[1] passe à côté d'eux sans y tomber.

Il repousse la prédestination absolue avec d'autant plus

[1] *Carême* de Bourdaloue, *Sermon sur la prédestination*.

d'énergie qu'il est jésuite, et par là peu favorable aux doctrines jansénistes.

Bourdaloue se garde d'attaquer saint Augustin, il met tout sur le compte de Calvin.

« Si donc, en me parlant de Dieu, on m'en fait une image qui me le représente comme un Dieu cruel, comme un Dieu qui ne m'a créé que pour me perdre, comme un Dieu qui attache mon salut à des choses que je ne puis faire et qu'il ne veut pas me donner le pouvoir de faire, déterminé toutefois à me punir si je ne les fais pas; en un mot comme un Dieu qui dispose tellement de ses créatures, qu'il n'y a point de père, pour peu équitable et pour peu sensible qu'il soit, qui n'eût honte d'en user de même à l'égard de ses enfants (car c'est l'idée qu'en donnait Calvin, et la prédestination, dans les maximes de sa secte, renfermait tout cela)... »

Quand on voit Bourdaloue se retourner tout à coup vers Calvin pour pouvoir attaquer à l'aise la prédestination qu'il ne veut pas voir dans saint Augustin, s'il était permis de donner place ici à un souvenir si frivole, on penserait à Chrysale, dans *les Femmes savantes*, se retournant vers Bélise et lui disant :

C'est à vous que je parle, ma sœur.

La modification que peut faire subir aux idées la nature de l'esprit qui les conçoit, paraît bien dans un ouvrage dont le sujet est le même que celui du poëme de saint Prosper, et dont l'auteur a souvent imité et traduit même en partie le poëte aquitain; je veux parler du poëme de Racine le fils sur la grâce. Louis Racine était très-jeune lorsqu'il écrivit cet ouvrage; les débats sur la question s'étaient rallumés au commencement du dix-huitième siècle, à l'occasion

de la célèbre bulle *Unigenitus*. Ils étaient alors dans toute leur ardeur, et le jeune poëte, qui, malgré les avis prudents, trop prudents de Boileau, ne pouvait résister au désir de faire des vers, bien qu'il s'appelât Racine, eut l'idée de traiter ce sujet qui, à cette époque, était redevenu de circonstance. D'ailleurs il était entraîné de ce côté par des traditions domestiques : Racine et Boileau tenaient de près à Port-Royal ; une partie de la famille de Racine s'y était retirée, entre autres, la sœur sainte Thècle, sa bonne tante, qui s'affligeait tant de lui voir composer des *comédies*. Racine le fils avait, au nom de son père, une expiation à faire de la trop spirituelle lettre sur le théâtre. Jeune encore, avec cette âme douce et tendre qui se peint d'une manière si touchante dans ses écrits, Louis Racine essaya un poëme sur la grâce, dans le sens de Port-Royal ; mais, au lieu de la dureté farouche et de l'âpre polémique de saint Prosper, il apporta dans son œuvre la douceur et la tendresse qui lui étaient naturelles. Il en résulte que les mêmes idées prennent sous sa plume une tournure et une couleur entièrement différentes. Ainsi, les vers suivants, au fond, expriment une des parties les plus terribles du dogme chanté par saint Prosper : l'impossibilité pour l'homme de se sauver par lui-même et par son propre mérite, sans l'assistance de Dieu ; l'impossibilité de commencer le bien sans être prévenu par la grâce, sans que Dieu ait donné d'abord ce qu'il demande ensuite. Mais par quelle image charmante et quel affectueux langage s'exprime chez Louis Racine ce dogme sévère !

Non, malgré ses efforts, la brebis égarée
Ne retrouvera point la demeure sacrée,
Si le tendre pasteur ne la prend dans ses bras
Et jusqu'à son troupeau ne la rapporte pas.

Ce sont presque les accents de l'idylle. Quelquefois le poëme de *la Grâce* offre la traduction de quelques passages du poëme *Contre les ingrats ;* mais ils sont constamment adoucis, attendris, pour ainsi dire, par une suavité racinienne. D'autres passages encore trahissent le fils de Racine ; ce sont ceux dans lesquels le souvenir de l'antiquité classique et de ce que cette antiquité a de plus profane vient se mêler, non sans grâce, au sujet dogmatique du poëme. On ne reconnaît pas moins le fils de l'auteur de *Phèdre* que le fils de l'auteur d'*Esther*, quand on voit, à côté de la peinture des agitations de saint Augustin cherchant la foi, se glisser dans ses vers une imitation de la soixante-dix-septième épigramme de Catulle :

Difficile est longum subito deponere amorem.

Cette espèce d'élégie et quelques plaintes d'Ovide[1] sont jetées là entre saint Augustin et saint Prosper ; mélange qui aurait fait probablement froncer le sourcil aux hommes de Port-Royal, s'ils avaient lu l'ouvrage de leur jeune défenseur. Mais, il faut le dire, Louis Racine rentre bientôt dans la sévérité du dogme, et, dans un passage assez beau du quatrième chant[2], le caractère fondamental de l'opinion janséniste reparaît ; la poésie de Louis Racine le reproduit dans toute sa rigueur ; mais aussi, dans ce morceau, il traduisait saint Prosper ; il a été obligé de demander à son modèle ces accents qu'heureusement pour lui il ne puisait pas dans son cœur ; enfin il se retrouve lui-même, et il termine son poëme en adressant à Dieu ce vœu charitable :

Donne la grâce enfin, même à ses ennemis.

[1] Chant III, vers 221 et 235.
[2] Vers 20-120.

Nous nous arrêterons là ; nous sommes heureux de terminer, par un vers si chrétien, l'histoire d'une discussion à laquelle le sentiment chrétien a trop souvent manqué.

CHAPITRE XX

FIN DE LA LITTÉRATURE CHRÉTIENNE DANS LA GAULE AVANT LES BARBARES

Nestorianisme. — Culte de la Vierge. — Eutychéisme. — Cassien écrit contre les nestoriens. — Saint Vincent de Lérins. — Son *Avertissement*. — N'admet d'autre autorité en matière de foi que l'unanimité des docteurs. — Homélies de ce temps. — Pomère. — Discipline ecclésiastique. — Saint Hilaire d'Arles. — Ses luttes avec le pape Léon. — Résumé.

Après avoir voulu sonder les rapports des personnes divines entre elles, ce qui avait donné naissance à l'arianisme, l'esprit humain, une fois engagé dans ces recherches, voulut déterminer le rapport de Dieu à l'homme. De là naquirent des questions plus délicates et des difficultés plus minutieuses ; la discussion prit chaque jour un caractère de subtilité plus prononcé, mais au fond sa direction fut la même. Photin, Apollinaire, Théodore de Mopsueste différaient par des nuances, mais tous ébranlaient plus ou moins la divinité du Christ, tous transportaient le point de vue arien sur le terrain de l'incarnation, et tendaient par différentes voies à séparer l'*homme Jésus* du Verbe divin manifesté en lui. Ces efforts pour pénétrer dans les mystères les

plus intimes de la psychologie divine produisirent la secte célèbre des nestoriens.

Nestorius était, comme Pélage, un moine de mœurs austères, que sa piété et sa science élevèrent au patriarcat de Constantinople. Nestorius était possédé d'un zèle ardent pour la défense de l'orthodoxie et la destruction des hérésies ; il disait à l'empereur : Donne-moi la terre purgée d'hérétiques et je te donnerai le ciel ; aide-moi à triompher des hérétiques et je t'aiderai à vaincre les Persans. Il crut défendre le dogme reçu et la tradition ; il crut, comme les semi-pélagiens de la Gaule, s'opposer à une innovation véritable, en s'élevant contre une expression qui en effet dut sembler étrange la première fois qu'elle fut prononcée : l'expression *theotokos* qui faisait de Marie non pas seulement la mère du Christ, mais la mère de Dieu. Nestorius fut scandalisé de cette épithète nouvellement donnée à Marie. Sans la rejeter d'une manière absolue, il demandait qu'on s'expliquât clairement, qu'on reconnût que Dieu, en tant que Dieu, n'avait pu naître de personne ; que le Christ né de la Vierge était Dieu fait homme, qu'il y avait donc lieu d'employer le mot *anthropotokos*, mère de l'homme, tout aussi bien que le mot *theotokos*, mère de Dieu ; que le mieux serait de dire *christotokos*, mère du Christ. Cette opinion, qui semblait modérée, souleva une portion du clergé oriental, les moines d'Alexandrie et une grande partie du peuple de Constantinople.

Il y avait deux choses au fond de ce déchaînement contre Nestorius. D'abord le sentiment confus que cette réserve d'expression, quelque légère qu'elle fût, tendait cependant à atténuer le mystère fondamental du christianisme : le mystère de l'incarnation. Prétendre séparer l'homme et le

Dieu, ne pas vouloir dire du Dieu tout ce qu'on pouvait dire de l'homme, c'était porter la main sur l'arche. D'autre part se manifeste alors pour la première fois, du moins avec exaltation, l'adoration passionnée de la Vierge, ce sentiment qui, au moyen âge, s'alliant au culte de la femme et prenant un caractère chevaleresque et tendre, donnera tant de charme à toute une portion de la littérature moderne. Au cinquième siècle, en Orient, chez les moines d'Alexandrie et parmi la populace de Constantinople, cette adoration se produisit avec une frénésie ardente, une frénésie orientale. Le patriarche d'Alexandrie, Cyrille, se mit à la tête du mouvement contre Nestorius. Celui-ci fut entraîné, comme il arrive toujours, au delà de ses premières opinions et finit par distinguer dans le Christ deux personnes : la personne divine et la personne humaine. C'est là ce qui fut condamné en 431 au concile d'Éphèse : concile tumultueux, plein de scandale et d'intrigues, dont Cyrille était l'âme. Nestorius y fut attaqué avec une violence parfois brutale, et succomba devant ses ennemis. Il protesta contre l'arrêt du concile. L'empereur Théodose II, dominé par l'influence de Cyrille, après avoir un peu hésité, se prononça contre Nestorius, dont la vie, depuis ce moment, fut une suite de persécutions. Nestorius avait été, à la suite de ces condamnations, relégué dans un cloître ; ses ennemis dirent à l'empereur que, du fond de ce cloître où il était à peu près oublié, il pouvait faire encore beaucoup de mal, et on l'exila en Arabie, à Petra ; puis on commua cet exil en un autre bannissement qui n'était guère plus doux : Nestorius fut relégué dans la grande oasis d'Égypte. Bientôt l'oasis ayant été envahie par des peuples sauvages de ces déserts, l'exilé tomba entre leurs mains ; il paraît qu'ils furent touchés de son sort, car ils le ramenèrent à une station ro-

maine. Là, aux confins du monde civilisé, sur la frontière du désert, Nestorius pouvait se cacher ou fuir; il ne fit ni l'un ni l'autre; il écrivit au préfet d'Égypte qu'il ne voulait pas donner lieu à ses ennemis de le calomnier, et qu'il attendrait les mesures qu'on prendrait à son égard. Ces mesures ne furent pas moins sévères que les premières; des soldats traînèrent quelque temps l'infortuné d'exil en exil. Nestorius, qui paraît avoir conservé dans tous les moments de sa triste carrière l'énergie de ses principes et de son âme, écrivit alors un ouvrage qu'il appelait sa tragédie; on ne sait pas précisément le lieu et la date de sa mort, mais on sait qu'il finit misérablement. Nous n'avons pas besoin de rejeter la légende barbare inventée par un ennemi, d'après laquelle on affirme que les vers rongèrent la langue de l'hérésiarque vivant.

Tel fut le sort de Nestorius; son parti demeura très-puissant en Orient, même après sa chute, et il y a laissé des traces considérables. Le nestorianisme persécuté par les empereurs a toujours été s'enfonçant davantage dans l'Asie orientale; après l'avoir perdu de vue, pour ainsi dire, dans ces lointaines profondeurs, on a fini par le retrouver, au moyen âge, en Tartarie, sur les frontières de la Chine, où il avait été se mêler au bouddhisme.

La destinée du nestorianisme appartient donc à l'Orient; l'Occident l'a peu connu. Il en est de même de l'eutychéisme, qui n'est autre chose qu'une réaction contre le nestorianisme. Nestorius avait distingué dans le Christ la personne humaine et la personne divine; Eutychès confondit la nature divine et la nature humaine. L'Église se prononça contre Nestorius et contre Eutychès. L'eutychéisme eut encore moins de retentissement dans la Gaule. Pour le nestorianisme, il fut attaqué par Cassien, législateur et

peintre de la vie monastique et en même temps chef du semi-pélagianisme. Si Cassien était hérétique, c'était bien sans le savoir. Son traité contre Nestorius est de 430 ; à ce moment, la querelle du semi-pélagianisme était flagrante ; c'est au plus fort de cette lutte que Cassien réfutait le nestorianisme, et qu'en le réfutant, il le rattachait au pélagianisme pour les maudire ensemble, tant lui-même était à ses propres yeux séparé du pélagianisme et de l'hérésie. Cassien, comme les autres adversaires de Nestorius, trouvait qu'il n'y avait pas de terme assez fort pour affirmer l'unité de la personne divine et de la personne humaine dans le Christ. Ils exigeaient qu'on dît positivement que Marie a enfanté Dieu, pour faire sentir que celui qu'elle a enfanté ne fait qu'un avec la personne divine. Cette extrême rigueur du dogme est énergiquement exprimée dans ce passage[1] :

« Toute grâce est en lui (le Christ), toute vertu, toute puissance. La plénitude de sa majesté et de sa divinité est et a toujours été avec lui et à jamais, au ciel et sur la terre, dans les flancs de sa mère et à sa naissance (*in utero et ortu*) ; jamais rien de Dieu n'a manqué à Dieu..... Il a donc été le même dans le ciel et sur la terre, le même dans son humilité et son exaltation, le même dans la petitesse de l'homme et la majesté du Dieu. »

Après ces luttes de la polémique chrétienne des premiers siècles, nous trouvons dans la Gaule un écrit qui les résume admirablement, c'est l'*Avertissement* (*Commonitorium*) de Vincent de Lérins, saint personnage dont j'ai eu l'occasion de parler, à propos des soupçons assez fondés de semi-pélagianisme qui ont plané sur lui. Son livre n'en est pas moins la plus exacte rédaction de l'orthodoxie. Toutes les

[1] *In Nestorium*, cap u

questions ont été agitées et ont été résolues ; Vincent de Lérins vient donner la solution de chacune en termes d'une exactitude et d'une netteté parfaites. L'unité de la foi catholique ne s'est pas encore exprimée ainsi ; la doctrine chrétienne n'a pas encore été concentrée et condensée comme elle l'est dans le *Commonitorium*. Saint Vincent de Lérins se demande quels sont les caractères de l'orthodoxie, et il répond : c'est l'autorité de l'Écriture interprétée par la tradition de l'Église ; il faut, dit-il, suivre dans cette tradition l'universalité, l'antiquité, le consentement de tous, ou au moins de presque tous les prêtres, et enfin, les définitions des docteurs. Ainsi, pour lui, la théologie chrétienne repose sur l'Écriture, sur l'interprétation de l'Écriture, selon la tradition ecclésiastique, et enfin sur les décisions des docteurs. C'est à développer cette thèse, à l'appliquer aux principales d'entre les questions agitées durant les siècles précédents que l'*Avertissement* est consacré tout entier. Les dogmes sont formulés avec une précision qui est souvent un véritable tour de force dont la langue latine est plus capable que la langue française ; voici, par exemple, comment sont exprimées les relations de la seconde personne divine avec la première dans la Trinité, et avec l'humanité dans l'incarnation ; points délicats, qui ont donné lieu à toutes les contestations de l'arianisme et du nestorianisme. « In Deo una substantia, sed tres personæ ; in Christo duæ substantiæ, una persona ; in Trinitate alius atque alius (*distinction des personnes*), non aliud atque aliud (*unité de la substance*) ; in Salvatore aliud atque aliud (*duplicité de substance*), non alius atque alius (*unité de personnes*). »

Ceci répond aux ariens et aux sabelliens, aux nestoriens et aux eutychéens, aux monothélites, aux monophysites, etc.

On ne saurait, en moins de mots, d'une manière plus nette, plus rigoureuse, résumer et préciser ces discussions qui avaient été si longues, si compliquées et parfois si subtiles.

Dans l'ouvrage de saint Vincent, dans cet ouvrage dont le but unique est d'exposer les bases de l'orthodoxie ; ce qui est constamment opposé à l'hérésie, c'est l'Église universelle, le consentement de tous ou de presque tous les prêtres, des docteurs, des évêques ; mais nulle autre autorité n'est invoquée, il n'est fait allusion à la suprématie d'aucune Église particulière.

Les paroles de saint Vincent sont positives : « Il n'appartient à aucun évêque d'imposer une décision aux autres ; nul n'a ce droit; *quoique évêque ou martyr*[1], tout ce qu'il aura pensé ou écrit en dehors de l'opinion de l'Église unanime doit être rejeté. » Ce trait peut bien avoir été spécialement dirigé contre saint Augustin qui, aux yeux de saint Vincent, avait la prétention d'imposer à l'Église de nouvelles idées sur la prédestination et la grâce. Ce qui prouve l'hostilité du moine de Lérins contre le grand évêque d'Hippone, c'est que, dans l'énumération des docteurs qui font autorité et qui, dit-il, ont été déclarés au concile d'Éphèse les maîtres et les régulateurs de la foi, il ne nomme pas saint Augustin. Parmi ces docteurs, sur le même rang que saint Ambroise, saint Grégoire de Nazianze, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, etc., etc., vers le milieu de la liste se trouvent deux évêques de Rome, saint Félix et saint Jules. Tout le traité est fondé sur ce principe : « La tradition de la foi appartient à l'universalité de l'Église et n'est le patrimoine d'aucune Église en particulier. » Que telle soit la

[1] Cap. LXXXVIII.

pensée de ce livre qui, du reste, passe pour un chef-d'œuvre d'orthodoxie, c'est ce qui me semble incontestable.

Précisément à partir de l'époque à laquelle nous sommes parvenus, l'Église de Rome va jouer un rôle de plus en plus important, de plus en plus civilisateur ; mais en même temps ses prétentions croîtront de jour en jour, et entre autres celle d'être l'unique arbitre de la foi catholique. Il était donc important de constater qu'un saint gaulois du cinquième siècle n'identifiait pas l'Église romaine et la catholicité.

Vincent de Lérins admet pour le christianisme un certain progrès ; il distingue le progrès (*profectus*) du changement ; il veut un développement religieux au sein du dogme. Ce développement doit s'accomplir comme celui d'un individu humain qui prend de l'accroissement sans cesser d'être lui-même, et sans qu'on ajoute rien à son essence. Ce point de vue est celui dans lequel se sont placés, de nos jours, ceux qui ont voulu élargir le plus possible le cercle de l'orthodoxie, sans le dépasser.

Un auteur, probablement gaulois, puisqu'il était disciple de saint Martin, a composé deux dialogues : l'un entre un juif et un chrétien, l'autre entre un chrétien et un philosophe[1]. Ils n'offrent rien de bien remarquable, mais ils doivent être signalés ici, car ils nous fournissent un exemple de cette polémique dont la forme, empruntée aux dialogues de Platon et de Cicéron par les premiers défenseurs du christianisme, par saint Justin et Minutius Félix, fut reproduite bien des fois, d'abord en latin, puis en langue vulgaire, comme dans le fragment remarquable intitulé : *Le dit du Sarazin*.

[1] D'Achéry Spic., t. I, p. 1.

Avant d'en finir avec la littérature chrétienne de cette époque, il faut dire quelques mots de diverses compositions qui parurent vers le même temps dans la Gaule. De ce nombre sont des homélies dont l'auteur porte dans plusieurs collections le nom d'Eusèbe d'Émèse, mais qui était gaulois et probablement de Lyon. Il est appelé *gallicanus episcopus*, et fait lui-même plusieurs allusions à son pays natal; il dit des martyrs de Lyon, qu'il oppose aux saints de Bethléem, *nos Lyonnais*. Ce Gaulois, auteur anonyme des homélies attribuées à Eusèbe, nous est un exemple de ceux des prédicateurs chrétiens qui, au lieu de contraster par leur style avec celui des rhéteurs, s'efforçaient de les imiter. Ce n'est plus le ton simple et populaire, naturel à l'homélie chrétienne telle que nous l'a montrée saint Paulin; c'est un langage habituellement recherché et surtout très-antithétique. Par son essence et son but, faite pour tous, s'adressant à tous, l'homélie dut être et fut souvent familière et populaire jusqu'à l'excès; mais, comme elle naissait à la fin d'une littérature, à une époque de recherche dans la pensée et dans l'expression; comme les orateurs chrétiens avaient participé, en général, dans la première partie de leur vie, à la culture de leur temps, souvent ils ont beaucoup trop porté dans l'homélie les habitudes de la rhétorique. De là est résultée, à côté de la prédication simple, fruit naturel du christianisme primitif, la prédication travaillée, contournée, rejeton étranger enté sur ses racines.

Les allusions aux discussions de la théologie contemporaine abondent dans ces homélies curieuses; tantôt l'orateur déploie cet art de définir avec précision et finesse les portions les plus délicates des dogmes les plus subtils et cette habileté de rédaction que nous avons admirée dans

Vincent de Lérins; tantôt, par un contraste remarquable, l'intelligence des dogmes semble s'être matérialisée comme elle achèvera de le faire dans les siècles de la barbarie; double déviation du christianisme primordial : il était simple et pur, on s'éloigne de lui à la fois par le raffinement et par la grossièreté[1]. Une sorte d'inspiration poétique introduit par moments, au milieu de cette éloquence trop voisine de la rhétorique, les formes de l'épopée ou du drame. A propos de la descente du Christ aux enfers, l'orateur fait parler les démons à peu près comme ils parleraient dans Milton.

« Et bientôt les portiers, couverts de rouille, voyant le Christ descendre, aveuglés et attérés par la crainte, murmuraient ces mots à voix basse parmi le ténébreux silence : Quel est celui-ci, éblouissant et redoutable par sa splendeur; jamais notre tartare (*tartarus*) n'a reçu un pareil hôte. Où dormaient donc les *portiers* de notre ville lorsque ce guerrier en a brisé les portes!... S'il était coupable, il ne serait pas menaçant et superbe; si c'est un dieu, que fait-il dans le sépulcre? si c'est un homme, qu'ose-t-il tenter?... Aurait-il, par hasard, attaqué et dompté notre maître, et viendrait-il triomphant dans notre royaume? Cependant, il était bien mort, il était vaincu... Jamais un vivant n'est entré ainsi, nul homme n'a épouvanté le bourreau des hommes, jamais dans ce lieu noirci d'éternelles ténèbres, n'a paru la douce lumière. Le soleil aurait-il émigré du

[1] La formation du Christ dans le corps de Marie est traitée en insistant sur les détails physiques, sur ce qu'on pourrait appeler le matérialisme du mystère, avec une complaisance qui annonce la discussion de Ratram et celle de Paschase Ratbert sur l'enfantement de la Vierge. *De carne Mariæ coagulatus* (Christus), *de ejus formatus visceribus, de ejus substantia consummatus, et sanguinem etiam quem pro matre obtulit, de sanguine matris accepit.*

monde? Mais le ciel et les astres ne nous sont pas soumis; et cependant l'enfer brille... Que faire, que devenir, nous ne pouvons défendre contre celui-ci nos sanglantes demeures, nous ne pouvons garder notre caverne... Précipités dans la nuit, nous n'avons pu obscurcir la lumière, nous craignons de mourir. »

Ceci n'est pas un simple sermon; l'orateur se transporte en imagination au sein des faits qu'il raconte, au point de voir et de peindre les émotions des personnages, au point de créer, par une fiction poétique, toute une scène, et comme un fragment d'épopée. Dans un autre endroit, c'est l'âme qui parle : elle exprime ses terreurs en tombant dans les espaces du chaos, qui séparent les régions de la vie des régions de la mort. Milton a placé de même entre le ciel et l'enfer, l'abîme à travers lequel Satan entreprend son prodigieux voyage, raconté dans une poésie aussi aventureuse que Satan, aussi étrange que le chaos.

Ainsi se formaient les éléments de la future poésie chrétienne.

Dans les passages que j'ai cités, c'est l'effroi, les images sinistres, les idées terribles de damnation et d'enfer qui dominent; c'est aussi ce qui commençait à dominer dans les âmes; non que l'idée de l'enfer fût nouvelle au cinquième siècle, mais c'est depuis ce temps qu'elle joue un rôle important dans la littérature chrétienne, parce qu'elle en joue un très-considérable dans les imaginations. Il n'en était pas de même dans le premier âge du christianisme : Origène, qui a été condamné, il est vrai, par l'Église, mais assez tard, après avoir exercé une immense influence sur tous les grands hommes et les plus orthodoxes du quatrième siècle, Origène avait supprimé, sinon l'enfer, du moins l'éternité de l'enfer. Selon lui, le mal, n'ayant pas

une existence substantielle, ne pouvait être éternel [1]; Satan devait se repentir et se réunir au bien, son principe. Opinion qui rappelle une touchante conception de la poésie moderne : Abbadona, le démon pénitent de Klopstock. En général, même au sein de l'orthodoxie la plus rigoureuse, durant les premiers siècles, l'imagination était moins poursuivie des terreurs de l'enfer.

Je crois que cette préoccupation plus grande des idées lugubres de damnation, tient beaucoup à la prédominance plus considérable de certains dogmes dont j'ai parlé : le dogme du péché originel conçu dans toute la rigueur de ses conséquences; le dogme de la damnation prédéterminée et inévitable des rejetés, sorte de fatalisme redoutable qui, depuis saint Augustin, a toujours pesé sur la pensée chrétienne et a donné au christianisme un caractère sombre et terrible qu'il n'avait pas à son origine. De là est née toute une portion de son développement poétique ; par là ont été possibles Dante et Milton.

Je ne dirai qu'un mot de l'Africain Pomère qui vint s'établir à Arles et qui écrivit un livre auquel on a donné ce titre : *De la vie contemplative*, parce qu'on ne l'avait pas lu. C'est un traité de morale dans lequel il est question d'abord de la vie contemplative ; le sujet du premier chapitre a été pris pour le sujet de tout l'ouvrage. Ce livre renferme quelques curieux renseignements sur l'état de la discipline ecclésiastique. Au temps de Pomère, la foi était, nous l'avons vu, à peu près arrêtée dans toutes ses parties, mais la discipline était loin d'être fixée sur bien des points. L'Église de Rome a fait pour la discipline comme pour la hiérarchie ; elle l'a régularisée et précisée toujours de plus

[1] Cette idée paraît empruntée au dualisme persan.

en plus. Ce qui, depuis, a été prescrit, était entièrement libre au cinquième siècle. L'abstinence de certains mets n'est point aux yeux de Pomère une prescription ecclésiastique. On voit, par les différents aliments qu'il nomme ensemble, que rien de semblable à l'idée du maigre n'était entré dans son esprit[1].

« S'abstenant des quadrupèdes, ils se permettent les faisans et d'autres oiseaux de prix, ou des *poissons;* c'est selon moi non restreindre, mais varier les délectations des sens. » Le poisson est mis avec les oiseaux de prix; la classification actuelle des aliments défendus n'existait donc pas pour Pomère; elle était à ses yeux un raffinement et un caprice de la sensualité.

Ici nous rencontrons un fait qui mérite de nous arrêter un peu plus longtemps. C'est la première lutte sérieuse d'un évêque français et d'un évêque de Rome : la lutte de saint Hilaire d'Arles et de saint Léon. Hilaire était sorti de ce monastère de Lérins si fécond pour les lettres ecclésiastiques. On a de lui une histoire de saint Honorat, abbé du monastère, et un petit poëme sur la Genèse. Sa prose et sa poésie se font remarquer, au milieu de cette époque de barbarie, par une pureté relative. Non moins éminent par sa piété que par son éloquence, il mourut à l'âge de 48 ans des austérités dont il avait contracté l'habitude parmi les solitaires de Lérins. Saint Hilaire était évêque d'Arles, et Arles était le siége du préfet des Gaules; l'évêque se considérait comme investi d'un pouvoir supérieur à celui des autres métropolitains. Ce pouvoir, que saint Hilaire voulut exercer sur un évêque de Besançon, ayant été contesté par l'évêque de Vienne, duquel ressortissait le siége de Besançon,

[1] Pomère, *De vita contemplativa*, liv. II, c. XXIII.

et le pape Léon ayant accueilli les réclamations de cet évêque, saint Hilaire, avec une impétuosité et une intrépidité qui semblent attachées à son nom[1], traversa les Alpes durant l'hiver et arriva auprès du pape qui le reçut fort mal. La mansuétude de saint Hilaire n'était pas très-remarquable. Une émeute s'étant formée contre lui dans la ville d'Arles, il avait, dit son biographe, appelé à son secours le feu du ciel, et une partie de la ville avait été consumée. Cette légende montre l'idée qu'on se faisait du caractère de saint Hilaire. Mais saint Léon n'était pas non plus doué d'une grande patience, et du heurt de ces deux fougueux personnages jaillirent de part et d'autre des expressions extrêmement violentes. Écrivant aux évêques qui dépendaient de la métropole viennoise, le pape se plaint très-amèrement d'Hilaire : « Il est venu à Rome enflé par l'esprit d'orgueil, il s'est condamné lui-même à l'enfer; ce n'est pas un pasteur, mais un brigand. » Léon l'accuse de barbarie pour avoir nommé à un évêché sans attendre la mort du possesseur expirant. D'autre part, l'évêque d'Arles n'avait pas beaucoup à se louer de la douceur de saint Léon, car, à peine arrivé à Rome, le pape s'était assuré de sa personne. Saint Hilaire avait fini par s'échapper et revenir en Gaule. Telle était l'attitude hostile et courroucée des deux antagonistes.

Cette lettre de Léon est très-importante. On y voit poindre les prétentions de l'évêque de Rome à la domination du clergé gaulois. Elle est rédigée avec un mélange de hardiesse et d'habileté extrêmement remarquable. Léon ne se borne pas à revendiquer les droits de l'apostolat confié *principalement à Pierre* (principaliter in Petro); il intéresse

[1] V. Saint Hilaire de Poitiers.

adroitement le clergé des Gaules à la cause de la suprématie romaine ; il accuse à la fois Hilaire de méconnaître ce qu'il doit au bienheureux Pierre, et d'empiéter sur l'indépendance des autres métropolitains. C'est en se présentant comme le vengeur de leurs priviléges que le pape jette le fondement des siens [1].

L'audace et la prudence de la politique future de Rome sont déjà tout entières dans cette tactique de Léon ; enfin nous avons trouvé un pape. Léon marche d'un pas décidé vers l'idéal que ses successeurs mirent six siècles à réaliser. L'ère de la papauté considérée comme pouvoir politique s'ouvre à Léon I[er] et se ferme à Léon X.

Jusqu'ici nous n'avons pas beaucoup entendu parler de Rome; elle a pris part aux débats théologiques, mais elle ne les a pas dominés ; ces grands procès n'ont pas été jugés par elle, mais par des conciles tenus en Orient, dans lesquels elle avait une place d'honneur, non une décision souveraine; parmi les grands écrivains qui ont illustré l'Église, il ne s'est pas encore trouvé d'évêque de Rome; saint Léon est le premier. Maintenant le tour de Rome est arrivé ; la fin du même siècle verra naître Grégoire le Grand; pendant les dix siècles qui vont venir, les hommes éminents se suivront de près sur le trône de saint Pierre.

Saint Léon peut être considéré comme ouvrant cette série glorieuse de grands papes ; il apparaît dans l'histoire

[1] Ita suæ vos cupiens subdere potestati ut se beato apostolo Petro non patiatur esse subjectum, ordinationem omnium per Gallias ecclesiarum sibi vindicans et debitum metropolitanis sacerdotium in suam transferens dignitatem. . Non enim nobis ordinationem provinciarum vestrarum defendimus, quod potest Hilarius *more suo mentiri*, sed vobis per nostram sollicitudinem vindicamus.

Lettre du pape Léon aux évêques de la province viennoise, écrite en 445.



entre les Huns et les Vandales, modérant Genseric, arrêtant Attila. Il commence le rôle civilisateur de la papauté en domptant et ployant les Barbares. D'autre part le dogme est consommé, le système de la foi chrétienne est construit, la morale de l'Évangile a été développée dans une innombrable quantité de traités, de discours, d'homélies. Elle a été multipliée à l'infini, comme le pain miraculeux ; elle a pénétré dans tous les esprits. La hiérarchie est complétement organisée ; l'Église, au quatrième siècle, siècle de grands évêques et de grands conciles, siècle des patriarches, l'Église est une forte aristocratie, et au cinquième on voit déjà le couronnement monarchique que la main des papes va placer sur l'édifice.

Nous avons traversé toutes les phases de cette formation du christianisme qui remplit environ quatre siècles ; nous les avons traversées sans sortir de la Gaule ; peut-être aucune autre portion de l'empire ne nous aurait offert autant de représentants illustres de ces phases diverses. Le pays qui sera la France est déjà le point central auquel tout aboutit ; il joue dès à présent le rôle que nous lui verrons jouer toujours plus glorieusement. Grâce à lui, l'histoire de la littérature française pourra être jusqu'à un certain point une histoire de l'esprit moderne.

Rappelons rapidement les principaux moments de cette construction du christianisme. Le christianisme, en tombant dans le monde, avait à lutter contre ce monde, à y faire sa place, à terrasser des oppositions de tout genre ; nous l'avons vu aux prises avec ces oppositions, les vaincre l'une après l'autre. D'abord il combattit contre les puissances matérielles, contre cette vieille société romaine qui ne se souciait pas qu'on ébranlât sa despotique unité, contre les passions des hommes, contre des philosophies, des

religions ; le christianisme triompha de tous ces obstacles ; il triompha des périls qui pouvaient naître de lui-même. Le premier combat qu'il ait livré sous nos yeux a été le combat du martyre ; la lettre des martyrs de Lyon contient un des plus touchants épisodes de ce combat de trois siècles. Puis, les doctrines de l'Orient, de la Grèce, accumulées à Alexandrie, voulurent faire irruption dans la foi, sous le nom de gnosticisme. Le christianisme repoussa cet alliage étranger, et saint Irénée a représenté cette guerre du christianisme contre ce qui était avant lui, ce qui n'était pas lui, ce qui voulait, malgré lui, être lui. Puis, après s'être isolé du monde grec et du monde oriental, le christianisme a distingué dans son propre sein ce qui pouvait l'égarer, ce qui pouvait le faire tomber du côté de la philosophie, du côté du rationalisme, et enfin le perdre dans le déisme. C'était la tendance arienne, tendance au fond rationaliste, préparée par le platonicien Origène, consommée par le péripatéticien Eunomius. Un homme de notre pays, saint Hilaire de Poitiers, a figuré vaillamment dans cette seconde campagne du christianisme. Saint Hilaire de Poitiers représente en même temps la grande époque de l'épiscopat résistant au pouvoir des empereurs et gouvernant la société chrétienne comme se gouvernaient les anciennes républiques, par la politique et par l'éloquence.

Puis est venu le monachisme, qui contenait un élément dangereux, un élément oriental ; si cet élément eût prévalu, le christianisme se pouvait abîmer dans un quiétisme impuissant. Nous avons vu l'esprit d'active charité, qui est l'essence du christianisme, l'arrêter sur cette pente. La tendance rationaliste, qui avait produit l'arianisme, a reparu plus timide et sur un terrain plus à sa portée, dans le pélagianisme ; elle a reparu plus modeste encore dans le semi-

pélagianisme; mais, dans cette retraite devant l'esprit de foi, elle a été battue par l'inflexibilité et la rigueur peut-être extrêmes de la dogmatique chrétienne personnifiée dans saint Augustin. Dès ce moment, le christianisme a pris un caractère arrêté, précis; il a été nettement formulé. Nous n'en sommes plus à l'aimable liberté de son premier âge, quand nous relevions dans saint Irénée, dans Lactance des variétés d'opinions si singulières. Maintenant on est d'accord sur tout, on a tout discuté, tout réglé; le christianisme est devenu un système compacte de foi; en même temps ses dogmes les plus sombres ont été creusés avec complaisance; et, dans les siècles qui s'approchent, quand les Barbares seront là, ces idées exerceront un grand empire et auront leur utilité sociale, car si le christianisme n'eût parlé qu'un langage tendre et consolant, les Barbares n'auraient pas entendu son langage; mais ils entendaient ses menaces. S'ils ne comprenaient pas l'amour, ils comprenaient l'enfer.

D'autre part Rome se constitue; un grand pape a paru, d'autres suivront; l'Europe chrétienne aura un centre visible, un chef visible, une unité visible. Ainsi tout est préparé, l'édifice est construit, nous l'avons vu élever pierre à pierre; l'organisation de la foi, de la morale de l'Église chrétienne, est complète. Les Barbares peuvent venir; ou plutôt ils sont déjà venus... Si nous ne les avons pas entendus, c'est que les hommes dont nous nous occupions ne les entendaient pas non plus. Qui le croirait? c'était pendant qu'on remuait ces problèmes si subtils de la grâce et de la prédestination que les Barbares entraient dans la Gaule! L'esprit humain était, comme Archimède au siége de Syracuse, absorbé dans sa méditation et sourd aux pas des vainqueurs; les théologiens de la Gaule discutaient

tandis que la Gaule était envahie, comme les philosophes conversaient encore sous les portiques et dans les jardins de l'Académie, pendant qu'Alaric marchait sur Athènes.

J'arrive aux Barbares, j'examinerai ce qu'étaient les peuples germaniques et l'influence qu'ils ont pu avoir sur notre civilisation, notre langue, notre imagination et notre littérature ; ensuite, rentrant sur le terrain des lettres chrétiennes, j'étudierai ce qu'elles ont produit sous l'influence, sous le coup de la barbarie. Mais avant d'aller plus loin, il est une classe d'hommes que nous avons oubliée, ce sont les païens. Chose étrange ! voilà cent ans que nous sommes plongés dans la vie chrétienne, dans les discussions de l'Église ; pendant ces cent ans il y a eu des hommes, et il y en a encore à cette heure au milieu du cinquième siècle, pour qui tout ce qui s'est passé est comme non avenu, pour qui le christianisme n'existe pas. L'un de ces païens retardataires et l'un des plus curieux à connaître appartient à notre sujet, car il appartient à notre pays. C'est Rutilius Numatianus.

CHAPITRE XXI

LE DERNIER ÉCRIVAIN PAIEN DE LA GAULE. — RUTILIUS NUMATIANUS

État du paganisme au cinquième siècle. — Voyages poétiques des anciens. — Itinéraire de Rutilius. — Impressions de voyage. — Bel esprit. — Pédanterie. — Généalogies. — Confusion des croyances païennes. — État de Rome. — Épigrammes de Rutilius contre les juifs et les moines. — Son ignorance de son temps.

Quand on a assisté à tous les grands débats de l'Église au quatrième siècle, quand on a vu les hautes questions de métaphysique et de théologie soulevées et approfondies par les auteurs ou par les adversaires des hérésies, quand on s'est enfoncé dans les solitudes de la Thébaïde avec Cassien, et qu'on y a découvert un nouvel ordre de pensées et de sentiments se révélant à l'intelligence et au cœur de l'homme, on est tenté d'oublier qu'il existe encore des païens dans le monde. Le paganisme semble quelque chose de passé, d'anéanti ; on croit qu'après les querelles du gnosticisme, de l'arianisme et du pélagianisme, on n'entendra plus parler de Jupiter et de Vénus. Cependant il n'en est point ainsi; quatre siècles ne suffisent pas pour extirper une croyance âgée de quinze ou vingt siècles.

Le paganisme se retranchait dans trois classes de la société. D'abord chez les paysans plus constamment et plus

opiniâtrément attachés à leurs vieilles superstitions que les habitants des villes ; ces Vendéens du paganisme lui ont donné le nom qu'il a gardé. On sait que les mots *paysan* et *païen* dérivent également de *pagus*, et la foi païenne voulait dire la foi rustique. Ausone appelle les divinités champêtres *paganica numina*. Dans Rutilius, l'auteur même que nous allons étudier, on trouve que, vers l'an 430, les paysans de la Toscane célébraient encore, au solstice d'hiver, la fête du renaissant Osiris, c'est-à-dire du soleil qui commence alors à remonter au-dessus de l'écliptique. Le fait de l'existence du paganisme chez les populations rurales est incontestable, non-seulement à l'époque dont il s'agit, mais bien plus tard [1], on pourrait presque dire jusqu'à nos jours, en tenant compte de certains usages dont l'origine païenne peut encore être avérée.

A l'autre extrémité de l'échelle sociale, la haute aristocratie du monde romain conservait également une longue fidélité aux traditions païennes. C'est encore comme dans la Vendée, où le noble et le paysan se donnaient la main. On a vu le sénat romain lutter contre saint Ambroise par la voix de Symmaque, pour défendre les dieux du Capitole. Probablement l'influence de l'aristocratie romaine fut grande sur la portion inférieure de la société. Les grands propriétaires durent employer leur ascendant pour perpétuer, parmi les populations qui dépendaient d'eux, une prédilection qu'eux-mêmes partageaient. La classe moyenne était complétement pénétrée par le christianisme ; les deux extrémités du corps social lui résistaient au moins partiellement.

Il y avait encore une classe d'hommes que leurs études et

[1] Voyez l'ouvrage de M Beugnot sur la décadence du polythéisme romain.

leurs goûts enchaînaient au paganisme : c'étaient les littérateurs ; tous ceux qui n'avaient pas embrassé la cause du christianisme, et ils étaient fort nombreux, soutenaient la vieille religion liée à la vieille littérature, avec l'attachement du métier et la passion de l'habitude. On est frappé d'un singulier contraste : les lois des empereurs sont de plus en plus sévères contre le paganisme, et Théodose, en 391, défend de sacrifier aux dieux, sous peine de mort. Ainsi, à la fin du quatrième siècle, l'exercice public du paganisme est interdit par une loi terrible ; cependant on trouve longtemps encore des auteurs, non-seulement soutiens déclarés de l'ancienne religion, mais adversaires décidés, et souvent adversaires acharnés de la nouvelle ; ces hommes arrivent aux premières dignités, comme Symmaque qui fut consul, et ils jouissent de la bienveillance particulière de l'empereur, comme le sophiste Libanius, bien qu'ils attaquent le christianisme avec une violence qui va jusqu'à l'outrage, comme Eunape et Zozime ; ils l'attaquent en toute liberté, sans perdre rien ou de la faveur publique, ou même de la faveur impériale. Il semble que, fidèles à l'esprit de l'ancienne législation romaine, les empereurs considéraient le culte et la religion plutôt comme un fait politique, un ressort de gouvernement, une base de la société civile, que comme un objet de dogme et de foi. On s'explique ainsi comment ils toléraient une liberté d'opinions assez grande, et même de très-vives agressions contre une croyance qui était la leur ; en un mot, les successeurs de Constantin paraissent tenir infiniment à ce que la religion chrétienne soit la religion de l'État, à ce que le culte proscrit ne soit pas *exercé publiquement* ; mais il leur importe assez peu que les littérateurs pensent ou écrivent dans un sens ou dans un autre.

Cette situation du christianisme, religion consacrée par l'autorité impériale, et en même temps abandonnée à une libre controverse, cette situation explique comment, au cinquième siècle, nous pouvons trouver un homme comme celui qui va nous occuper, un homme franchement païen et qui, cependant, a rempli les fonctions les plus élevées, puisqu'après avoir été d'abord maître des sacrés offices, il fut préfet de Rome; nous comprendrons comment le petit ouvrage dont je vais parler, ouvrage tout païen, et qui contient un persiflage assez vif des opinions chrétiennes, a pu être écrit par Rutilius Numatianus, de Poitiers, vers 420, un siècle après la conversion de Constantin.

Même à cette époque, ceux des païens qui restaient fidèles à leurs doctrines, à leurs traditions, ne transigeaient nullement avec le christianisme. On voit bien çà et là se glisser dans leur langage et, jusqu'à un certain point, dans leurs opinions, quelques emprunts déguisés qu'ils ont faits, sans le savoir, aux idées chrétiennes; mais, sauf ces légères exceptions, ils sont complétements étrangers à l'influence de ces idées; ils ne discutent même pas avec le christianisme, ils l'ignorent, ils ne veulent pas se donner la peine de l'étudier, et la peine eût été grande, après les nombreuses difficultés qu'avaient soulevées les hérésies; ils se contentent de le mépriser profondément, ils se renferment dans un dédain et dans une insouciance superbes; ils ne doutent pas que cette espèce de folie ne passe bientôt et que, dans peu, il n'en soit plus question. C'est ce que l'ami de Julien, le rhéteur Salluste, disait en ces termes : « L'impiété qui se répand dans quelques lieux ne doit pas inquiéter les hommes sages, elle passera de mode et l'on reviendra à l'ancienne religion. » A toutes

les époques il est certains esprits, et même de beaux esprits, comme le rhéteur Salluste, qui ignorent complétement le mouvement de leur siècle ; quand surgit une religion qui doit changer le monde, ils la regardent comme une folie momentanée, comme une mode passagère ; quand commence une grande révolution qui, elle aussi, va changer le monde, ils la prennent pour une révolte ; c'est la même légèreté, la même ignorance des temps.

Rutilius Numatianus, né à Poitiers dans les dernières années du quatrième siècle, était un homme du caractère de ceux dont je parle. On ne sait presque rien de sa vie, sinon que, vers l'an 413, il fut préfet de Rome, et, quelques années plus tard, partit de cette ville pour retourner par mer en Gaule. Il a écrit sur son voyage un petit poëme intitulé *Itinerarium*, dont, malheureusement, la seconde partie est perdue. Ce fragment peint très-naïvement et confidentiellement, si je puis parler ainsi, ce qu'il y avait alors dans l'âme et dans la pensée de ces païens opiniâtres, dont Rutilius est un type si piquant. Du reste, on ne s'étonnera pas qu'il en soit ainsi ; Rutilius venait de Rome, il avait passé plusieurs années dans ce vieux foyer où le paganisme ne pouvait parvenir à s'éteindre ; il avait vécu au milieu et à la tête de ce sénat romain qui restait attaché aux croyances païennes comme à un vieux titre de noblesse ; en outre, il était Gaulois, c'est dire que son éducation littéraire s'était faite dans le pays qui, après Rome, conservait le plus de la culture païenne.

Ainsi s'explique par ces deux causes la situation d'âme et d'esprit dans laquelle nous allons trouver Rutilius.

L'usage d'écrire des *impressions de voyage*, comme l'on dit maintenant, n'était pas étranger à l'antiquité, et un grand nombre d'hommes célèbres avaient composé des *Itinéraires*.

Jules César avait fait un itinéraire espagnol, Trajan un itinéraire dacique, Alexandre Sévère un itinéraire persique, Ovide un itinéraire milésien, Horace le récit de sa course à Brindes. Dans l'itinéraire de Rutilius, comme dans celui d'Horace, on assiste à tous les incidents du voyage ; ils sont présentés avec beaucoup de vérité, racontés avec beaucoup de détails. On voit exactement comment l'on voyageait à cette époque ; Rutilius revient par mer en côtoyant l'Italie, il suit la route que suivent maintenant les bateaux à vapeur. Il fait le trajet dans une petite barque qui, chaque nuit, revient à terre et repart chaque matin : système de navigation encore très-usité dans ces parages et en général sur les côtes de la Méditerranée. Sur son chemin, comme pourrait faire un voyageur moderne, un touriste actuel, il rend compte des objets curieux qu'il rencontre, il va voir des salines, il décrit des ruines, il exprime à leur sujet ces sentiments mélancoliques sur la fragilité des choses humaines qui ont été tant de fois et trop de fois répétés. En présence d'une statue qui porte sur son front des caractères à demi-effacés par le temps, près d'un vieux fort abandonné au bord de la mer, il trouve des vers empreints d'une mélancolie toute moderne, comme ceux-ci :

Cernimus antiquas nullo custode ruinas.

Nos indignemur mortalia corpora solvi !
Cernimus exemplis oppida posse mori.

Le Tasse, dans deux beaux vers de *la Jérusalem délivrée*, a traduit, pour ainsi dire, Rutilius qu'il ne connaissait pas : « Les cités meurent, les empires meurent, et l'homme s'indigne d'être mortel[1] ! »

[1] Muojono le città, muojono i regni.
E l'huom desser mortal par che si sdegni!

Rutilius se montre à nous, dans certains passages de son *Itinéraire*, sous un aspect qui lui est assez honorable comme homme et comme citoyen ; il a pour sa patrie une affection touchante. Au moment de quitter Rome, cette Rome qui, comme nous le verrons tout à l'heure, lui est si chère, il exprime, en vers pleins d'émotion, qu'il obéit avec bonheur à l'appel de son pays, de sa Gaule natale, toute dévastée, toute désolée qu'elle est par les Barbares... Il ajoute : « Tes champs sont ravagés par de longues guerres, mais plus ils sont tristes, plus ils méritent d'amour ! C'est un moindre crime de négliger ses concitoyens au jour de la sécurité; mais le malheur public réclame la foi de tous. » Le sentiment qui a dicté ces vers est noble, il y a un patriotisme délicat, une compassion généreuse dans ce souvenir envoyé des portes de la magnifique Rome à la triste Gaule. Rutilius, trouvant sur sa route un de ses amis, s'écrie en l'embrassant : « Il me semble jouir déjà d'une portion de ma patrie. »

A part ces traits isolés de mélancolie et de tendresse, Rutilius est surtout un bel esprit ; c'est un homme lettré, savant, qui a été probablement rhéteur, comme tous ceux qui arrivaient aux grands emplois, qui a cultivé la philosophie, si, comme je le pense, la dédicace du *Querolus* est adressée à ce Rutilius[1].

Un certain Messala, autre bel esprit du temps, avait affiché des vers de sa composition à l'entrée d'une maison d'eaux thermales. Rutilius a soin de recueillir ces vers; il rapporte aussi avec beaucoup de détails une conversation qu'il eut avec ses compagnons de voyage sur un point d'histoire romaine : sur les quatre hommes qui portèrent le

[1] V. tome Iᵉʳ, p. 261.

nom de Lepidus. On ne verrait pas trop pourquoi il s'est souvenu de cette conversation, n'était qu'elle se termine par un jeu de mots de sa façon dont il n'a pas voulu priver la postérité. A propos des mines de fer de l'île d'Elbe, il déploie une grande érudition métallurgique ; il parle des mines de la Sardaigne, de l'Andalousie et se jette dans une déclamation contre l'or en faveur du fer, à laquelle il consacre douze vers antithétiques qui devaient lui sembler fort beaux. Au sujet des marées, il met en avant une hypothèse d'une détestable physique et l'expose avec une certaine complaisance ; de même, à propos de l'évaporation du sel, il s'émerveille que les mêmes effets soient produits par la chaleur et le froid, le froid qui congèle l'eau et la chaleur qui la solidifie.

Je cite ces passages afin de montrer la tournure d'esprit d'un littérateur un peu pédant du cinquième siècle ; il n'y a pas jusqu'à l'emphase des souvenirs classiques, appliqués à tout propos, qui ne se rencontre déjà dans Rutilius. Ainsi, il compare un magistrat fort obscur de ses amis à Cincinnatus, à Fabricius.

Quand la poésie de Rutilius n'est pas gâtée par une obscurité volontaire, elle est d'une singulière élégance. L'auteur se plaît surtout à ces effets descriptifs que j'ai signalés dans le poëme d'Ausone sur la Moselle, à ces accidents fugitifs, indécis, presque insaisissables et que s'efforce à rendre la poésie industrieuse des âges vieillis; soit qu'il peigne l'ombre des pins flottante à la marge des flots;

Pineaque extremis fluctuat umbra fretis,

soit qu'il montre au loin les cimes des montagnes entrevues et agrandies dans la brume matinale :

Incipit obscuros ostendere Corsica montes,
Nubiferumque caput concolor umbra levat.

Ce qui donne surtout un intérêt historique au poëme de Rutilius, ce sont les passages où se révèle sa pensée intime sur le paganisme et sur l'avenir de cette religion.

Quoique trop courts, les fragments de l'*Itinéraire* que nous possédons contiennent assez de traits remarquables pour nous faire connaître ce mélange de scepticisme, de théisme et d'allégorie qui composait la croyance fort confuse d'un païen d'alors. On voit que Rutilius hésite entre divers points de vue. Parfois il parle comme un croyant zélé qui recueille avec soin les traditions pieuses et défend l'authenticité des miracles païens; entre autres, en rapportant qu'un courant d'eau bouillante sortit du temple de Janus pendant la guerre contre les Sabins, phénomène assez peu surprenant dans un pays volcanique, Rutilius a soin de dire que, si cette éruption était perpétuelle, elle ne prouverait rien ; il tient à établir que, n'ayant eu lieu qu'une fois, l'événement devait se rapporter à une intervention spéciale des dieux. Il adresse une dévote prière à Vénus pour qu'elle dirige sa navigation, un peu d'après Horace implorant les dieux pour le vaisseau de Virgile. Puis, à côté du dévot perce l'esprit fort, le philosophe qui ne voudrait pas sembler croire à la manière du peuple, et qui, sentant bien qu'il y a beaucoup à dire contre le polythéisme, cherche à le présenter sous un jour qui puisse le faire agréer à la raison. Il énumère les dieux *utiles;* il insiste sur les services qu'ils ont rendus au genre humain, comme pour les défendre contre l'incrédulité d'un siècle sceptique et contre la sienne : « Nous honorons celle qui a découvert l'olivier, celui qui a inventé l'art de faire le vin[1], l'enfant qui, le premier, a ouvert le sol avec la charrue.

[1] V. 75.

La gloire a fait un dieu d'Hercule, la médecine a obtenu des autels. » Rutilius incline au système de l'évhémérisme ou de l'allégorie historique, ressource désespérée d'une foi réduite à se justifier en s'interprétant.

D'autres passages offrent un curieux mélange de déisme et de scepticisme. L'emploi du nom de dieu au singulier se rencontre en deux endroits dans le poëme de Rutilius, car l'idée du dieu unique s'introduisait chez les auteurs païens par l'influence indirecte du christianisme. Dans un de ces deux endroits, ce déisme philosophique placé ainsi entre la dévotion païenne et l'allégorie païenne, ce déisme incertain se produit avec la forme dubitative si habituelle aux anciens quand ils proclament l'action de la divinité sur le monde. Voici ce que dit Rutilius :

« Si nous convenons que l'univers a été formé selon un plan régulier, que cette grande machine est une pensée de Dieu... »

L'expression serait belle n'était ce malheureux *si* qui la glace de scepticisme.

Parmi cet alliage de crédulité superstitieuse, de raffinement allégorique, de déisme flottant, on trouve avec surprise chez Rutilius un mouvement de fanatisme ; il lui est inspiré par Stilicon, celui que Gibbon a appelé le dernier général romain, grand homme égorgé par Honorius pour l'avoir servi ! Cette illustre victime d'un empereur chrétien eut le malheur d'être exécrée par les païens. Stilicon ne paraît pas avoir été un chrétien bien zélé ; cependant, Zosime et notre Rutilius se déchaînent contre lui avec une extrême violence, parce que, dans plusieurs circonstances, il fit exécuter les édits des empereurs contre les païens et parce qu'il fut accusé d'avoir brûlé les livres sibyllins. Or, brûler les livres sibyllins c'était, pour un fanatique du pa-

ganisme et de Rome comme Rutilius, avoir commis le plus grand des crimes, car c'était avoir fait tout ce qui se pouvait faire pour anéantir les destinées de Rome et du paganisme. Sous l'impression de la haine que lui inspire ce prétendu crime, l'âme douce de Rutilius trouve des imprécations véhémentes. Le dévot païen damne Stilicon, comme un moine du moyen âge damnerait un Sarrasin qui aurait brûlé l'Évangile.

« Que les tourments de l'infernal Néron soient suspendus, s'écrie-t-il, qu'une ombre plus funeste épuise les feux du Styx[1] ! »

De pareilles malédictions pourraient s'excuser chez saint Prosper, chez un partisan farouche de la prédestination, chez un homme ayant une foi absolue au dogme terrible de l'enfer ; chez un bel esprit incertain comme l'était Rutilius, on ne comprend pas, on n'excuse pas une pareille violence. Mais cette violence exagérée d'une foi qui chancelle achève d'en accuser la faiblesse.

On découvre aussi dans le poëme de Rutilius une des raisons de l'attachement de la noblesse romaine aux traditions de la mythologie et de la poésie païennes, c'est que les héros de ces traditions étaient les aïeux prétendus des grandes familles et faisaient partie, pour ainsi dire, de la vanité aristocratique du patriciat romain. Parlant d'un de ses amis nommé Rufius, Rutilius dit qu'il avait des rois rutules pour aïeux ; il ajoute : *comme l'atteste Virgile ;* on sent que l'*Énéide* devait être chère aux anciennes familles romaines, car elle contenait jusqu'à un certain point leur blason mythologique.

Dans la disposition d'esprit et d'imagination où est

Omnia tartarei cessent tormenta Neronis,
Consumat Stygias tristior umbra faces !

Rutilius, on ne doit pas s'étonner de son enthousiasme pour Rome, de son adoration de Rome. Rome était, pour les païens, l'asile et le dernier sanctuaire du paganisme; le paganisme y résista mieux qu'ailleurs aux lois des empereurs, qui ne s'y observèrent que longtemps après l'époque où elles furent portées.

J'ai dit que Théodose, en 391, avait défendu, sous peine de mort, les sacrifices païens; d'autres édits prescrivaient que les temples fussent fermés. Mais ces dernières mesures ne furent pas d'abord adoptées à Rome; Rome continua d'avoir sinon des sacrifices publics qui étaient interdits, au moins tous ses temples, tous ses monuments; les trophées du paganisme étaient encore debout en 420, et le petit poëme dont je parle serait de quelque importance quand il n'aurait que le mérite d'attester ce fait. Rome était pour les païens la ville sacrée, la ville divine; Rome, par la même raison, était pour les chrétiens la ville abominable, la Babylone, la Sodome; c'est à cette cité maudite que saint Augustin la compare, et s'il a donné quelques larmes à la prise de Rome par Alaric, d'autres pères, plus inflexibles, comme saint Jérôme, se sont réjouis de ce désastre. Rutilius a consacré un grand nombre de vers qui sont au nombre des plus remarquables, des plus expressifs, quelquefois des plus beaux de son poëme, à célébrer Rome avec idolâtrie. Les païens s'applaudissaient de voir tous les temples encore si brillants, si étincelants d'or; il y a sur ce sujet des vers de Claudien antérieurs de quelques années au siége de Rome par Alaric; on pourrait croire que tout avait bien changé dans une ville deux fois prise par les Barbares; mais le poëme de Rutilius atteste la même splendeur que peignent les vers de Claudien... Supposons qu'il y ait un peu d'exagération dans les tableaux, il reste

toujours établi que Rome avait encore un grand lustre quand écrivait Rutilius. Il disait dans son ravissement :

« Grâce à l'or qui couvre les temples, le ciel de Rome surpasse en éclat tout autre ciel. Rome se fait à elle-même son propre jour, un jour plus pur. »

Cette Rome encore si magnifique par ses monuments, cette Rome qu'admirait Rutilius, de laquelle Symmaque, cet autre fidèle du paganisme, disait vers le même temps ce que devaient redire tant d'autres après lui, qu'il était difficile de s'en éloigner lorsqu'on y était venu ; cette Rome allait cependant faire place à la Rome nouvelle que déjà chantait saint Prosper ; celle qui tiendrait par la religion le monde que l'ancienne possédait par les armes, et qui, à son tour, devait dire : c'est moi qui suis la ville éternelle. Pour Rutilius, il croyait à l'éternité de sa Rome païenne, et, en la voyant encore si belle, si brillante, il l'aimait ; il la quittait avec larmes comme une personne adorée ; il lui adressait de tendres adieux :

Crebra relinquendis infigimus oscula portis,
Inviti superant limina sacra pedes.

« Nous attachons de nombreux baisers aux portes qu'il faut quitter ; nos pas franchissent à regret le seuil sacré. »

Après cette émotion des adieux, vient un hymne de Rutilius à la gloire de Rome, pour lui, reine encore du monde ; son enthousiasme a devancé le mot de Philippe II : « Le soleil ne se couche pas dans mes États. » Puis il la loue avec raison d'un grand fait accompli par elle, de l'unité du monde, de l'*unification* des peuples, si je puis parler ainsi. Plusieurs auteurs païens ont exprimé cette pensée qui n'est pas sans vérité et sans profondeur historique. Les

chrétiens, qui acceptaient et complétaient cette idée par celle de la Providence, ont montré la main de Dieu réunissant toutes les nations sous le joug de Rome, pour ne faire du genre humain qu'un grand peuple, et préparer par l'unité du monde romain l'universalité de l'Église chrétienne.

Prudence, après saint Jérôme[1], a exprimé cette pensée dans un hymne et dans des vers contre Symmaque[2], et Orose avait déjà dit : « En quelque lieu que je porte mes pas, je suis un Romain parmi des Romains, un chrétien parmi des chrétiens, un homme parmi des hommes. » Cette grande idée que les païens et les chrétiens s'accordaient à célébrer dans un but différent, est la base nécessaire de l'unité historique que la philosophie de l'histoire a depuis cherché à établir dans la destinée du genre humain. Parmi les modernes, le premier qui, longtemps avant Vico, ait proclamé cette unité, c'est Dante. Dante, qui pouvait bien en avoir puisé l'idée chez les pères dont il était nourri, a aussi le mérite de l'avoir rendue avec une étrange énergie : il y a fait d'éloquentes allusions dans quelques passages de son poëme, entre autres dans le magnifique morceau du *Paradis*, où il raconte l'histoire et le voyage de l'aigle impériale ; mais c'est dans le traité *de la Monarchie* qu'il a traité ce point *ex professo* avec une certaine solennité dramatique qui parle vivement à l'imagination. Là, il nous apprend que d'abord il s'était indigné en voyant tous les peuples tomber tour à tour victimes de l'ambition romaine ; il avait maudit les oppresseurs du monde, mais, en y regardant de plus près, il avait vu la raison de leurs conquêtes ; alors il avait compris que la

[1] *In Esaiam*, cap. xx.
[2] V. Rut. *Itinerarium*. Amst., 1687. Notes de Barthius, p. 183-4.

terre leur avait été donnée par Dieu dans ses desseins et il s'était écrié avec le Psalmiste : « Pourquoi les nations se sont-elles soulevées, pourquoi ont-elles formé des projets insensés? *Quare fremuerunt gentes et populi meditati sunt inania?*

Cette grande vue de l'unité sociale, imposée au monde par les Romains, est en germe dans quelques vers du dernier auteur païen de la Gaule : « En appelant les peuples vaincus au partage de tes droits, tu as fait une cité de ce qui était auparavant le monde. »

Cumque offers victis populis consortia juris,
Urbem fecisti quod prius orbis erat[1].

Ce jeu de mots n'est pas sans grandeur dans la bouche du pape bénissant, du balcon de Saint-Jean de Latran ou de Saint-Pierre, la Ville et le monde, *Urbi et orbi.*

Le sentiment passionné de Rutilius pour Rome l'entraîne à de singulières exagérations et à de curieux anachronismes.

Il lui dit : « O déesse, chaque coin du monde romain te célèbre ; ton joug pacifique repose sur des têtes libres. » Or il y avait au cinquième siècle bien des coins du monde romain où l'on respectait très-peu Rome ; son joug pacifique qui repose sur des têtes libres est une étrange expression pour un temps de guerre et de servitude. Il n'y avait de paix ni de liberté nulle part, et le joug allait être brisé.

La splendeur matérielle de Rome, le grand nombre de ses monuments, de ses aqueducs, de ses fontaines, le luxe

[1] Ovide avait dit :

Gentibus est aliis tellus data limite certo;
Romanis spatium est Urbis et orbis idem.

de ses habitations privées inspirent à Rutilius cette pompeuse description[1] :

« Tes temples éblouissent les regards, on croirait voir les habitations des dieux; que dirai-je des ruisseaux suspendus sur des voûtes aériennes, à une hauteur où Iris porterait à peine ses eaux pluviales... Des fleuves dont tu t'es emparée et sont enfermés dans l'intérieur de tes murailles, tes hauts réservoirs contiennent des lacs entiers. Tes demeures sont aussi traversées par les eaux, de ton sein jaillissent des sources en tous lieux murmurantes... Dirai-je sous les lambris splendides ces forêts perpétuellement vertes où chante l'oiseau apprivoisé... »

C'est ainsi que parlait Rutilius entre Alaric déjà venu et Genséric qui allait venir. Il adresse ensuite à Rome personnifiée une invocation prophétique[2] dans laquelle, s'exaltant et s'abusant par ses souvenirs, il lui promet une résurrection glorieuse et une puissance éternelle.

« Redresse ton front chargé de lauriers ; cache la vieillesse de ta tête sacrée sous une jeune chevelure; que tes diadèmes d'or rayonnent sur ton cimier de tours ; que ton bouclier d'or jette un éclat éternel ; que la vengeance efface l'injure de tes revers... »

Le poëte rappelle Brennus, Pyrrhus, Annibal vaincus après de passagers triomphes; il compare la fortune de Rome à un flambeau qui, incliné, brille d'un plus vif éclat; il lui promet d'impérissables destinées.

« Va donc ! Qu'une nation sacrilége te soit immolée, que les Gètes tremblants courbent sous ton joug leurs têtes perfides[3] ! »

[1] V. 95.
[2] V. 115.
[3] V. 141.

Telle était l'illusion profonde de cet esprit arriéré, de cet *immobile* et, si on osait le dire, de ce *voltigeur* de la grandeur romaine; il n'avait pas la moindre inquiétude sur l'éternité de Rome la veille du jour où Rome devait périr. Il se cramponnait au paganisme, et le paganisme s'enfonçait dans le néant.

On ne sera pas surpris que le même homme soit injuste pour le christianisme et, traitant légèrement la seule chose sérieuse, parle avec dédain de ce qui devait rester debout sur tant de ruines. La voix qui adressait des hymnes au passé devait lancer des épigrammes contre l'avenir. Mais les hymnes ne réveillent pas les morts et les épigrammes ne tuent pas ce qui doit vivre... Rutilius en veut également aux juifs et aux chrétiens : les juifs et les chrétiens étaient souvent confondus dans la haine du monde païen. L'ex-préfet de Rome, par un ménagement tout politique, ne désigne pas d'abord ouvertement les chrétiens et commence par les juifs; mais plusieurs des traits qu'il décoche aux seconds sont fort applicables aux premiers; bientôt il ne se contient plus et il attaque les chrétiens sous leur propre nom.

Ses épigrammes contre les juifs lui sont inspirées par un homme de cette nation, qu'il rencontre sur son chemin et qui était fermier de la pêche d'un lac appartenant à l'empereur : déjà à cette époque les juifs exerçaient le métier de traitants comme au moyen âge. Cet homme, avec une âpreté tout à fait judaïque, accuse brutalement Rutilius et ses amis d'avoir froissé les arbrisseaux qui bordaient son lac, et leur reproche aussi le grand dommage de l'eau qu'ils ont bue. Une telle ladrerie indigne Rutilius qui, s'emportant contre lui et contre sa race impie, appelle cette race *radix stultitiæ* (*racine de folie*), injure qui pourrait bien,

dans l'intention de l'auteur, arriver aux chrétiens en passant par les juifs ; du reste les premiers acceptaient cette imputation de folie et s'en honoraient, proclamant avec saint Paul la glorieuse folie du Christ crucifié. Rutilius raille le sabbat des juifs, jour consacré à la paresse en commémoration du repos qu'a pris leur Dieu fatigué d'avoir créé le monde; il s'écrie : « Plût au ciel que jamais la Judée n'eût été soumise par les armes de Pompée et de Titus, car la nation vaincue opprime ses vainqueurs. » L'imprécation contre la nation vaincue qui opprime ses vainqueurs semble, dans la bouche du païen incorrigible, être une plainte non contre les juifs, mais contre le christianisme maître de l'empire.

Il y a dans l'*Itinéraire* de Rutilius des attaques plus directes contre les chrétiens : ce sont les plaisanteries qui ont les moines pour objet. Déjà dans les auteurs ecclésiastiques nous avons trouvé des railleries de ce genre [1]; à plus forte raison, les ennemis déclarés du christianisme ne devaient pas s'en abstenir, surtout les rhéteurs et les sophistes. Libanius compare la voracité des moines en robe noire à la voracité des éléphants, comparaison repoussée par Gibbon, dans l'intérêt des éléphants ; Eunape les assimile à des pourceaux ; Zosime leur reproche de ne servir en rien la société. Rutilius, enfin, décoche ses sarcasmes à ceux qu'il rencontre dans les petites îles de la mer Tyrrhénienne, la Gorgone et Capraja. Il dit de la première : « Cette île est infestée d'une race d'hommes qui fuient la lumière et que, d'un mot grec, on appelle *moines*. » Il raconte avec indignation qu'un jeune et riche citoyen a quitté sa brillante existence, son épouse, sa famille, pour aller, crédule, s'exiler avec

[1] V. vol. Ier, p. 315.

eux dans les cavernes. Rutilius était trop complétement dominé par ses préjugés païens pour comprendre que certains sentiments peuvent porter à quitter la société et à embrasser la vie solitaire et contemplative.

Quand Rutilius se moque de la malpropreté des moines, de leurs austérités qu'il juge inutiles [1], ses plaisanteries sont tout à fait semblables à celles de Voltaire qu'elles ont précédées de dix siècles.

Tel était notre Gaulois, type parfait de cette portion de la société romaine qui, les yeux attachés sur le passé, ne comprenait ni le présent ni l'avenir.

Rutilius méconnaissait les deux faits nouveaux de son temps : le christianisme et les Barbares. Il croyait que l'invincible Rome aurait facilement raison des Barbares ; il croyait que le christianisme était une superstition ridicule qui ne tarderait pas à disparaître. Nous qui venons après lui, nous tâcherons de ne pas tomber dans la même erreur ; nous ne perdrons jamais de vue ces deux éléments nouveaux de la société ; nous aurons à étudier l'influence de l'ancien état romain sur le christianisme et sur les Barbares, puis l'action réciproque des Barbares et du christianisme ; du choc et de la combinaison de ces trois éléments nous verrons, à travers mille luttes, mille complications, mille incertitudes, se former et se dégager lentement l'esprit et la civilisation modernes.

1 Infelix putat illuvie cœlestia pasci,
Seque premit læsis sævior ipse deis.
V. 523.

LIVRE DEUXIÈME

DEPUIS L'INVASION DES BARBARES JUSQU'A CHARLEMAGNE

CHAPITRE PREMIER

ACTION EXERCÉE PAR LES PEUPLES GERMANIQUES SUR LA CIVILISATION DE LA GAULE. — INFLUENCES GÉNÉRALES

Avénement des peuples germaniques. — Antécédents historiques de la conquête de la Gaule. — Crise de la conquête. — Goths, Burgundes, Francs. — Influence des peuples germaniques sur la Gaule. — Exagérations en sens contraire. — Ils ont ravivé des populations caduques. — Ils ont apporté les germes de l'esprit chevaleresque et de la féodalité.

Jusqu'ici nous avons vu la Gaule soumise à deux influences seulement : à celle de l'ancienne civilisation latine et à celle de la religion chrétienne. Un nouveau fait se présente, un fait qui a eu de très-grandes conséquences pour toute l'histoire de la civilisation, et, par suite, de la littérature dans les temps modernes. Ce fait, c'est l'invasion des Barbares au commencement du cinquième siècle.

Quelle a été la nature de l'invasion, et quels ont été ses effets les plus immédiats et les plus généraux sur la nationalité française, voilà ce qui va nous occuper d'abord ;

nous examinerons ensuite ce que les Barbares ont pu apporter d'éléments nouveaux aux traditions de la mythologie et de la poésie populaires.

Avant tout, il faut se faire une idée nette de ce que fut l'invasion. L'invasion des Barbares a été dominée par une loi à laquelle peu de faits se dérobent dans l'histoire ; d'une part, elle a été longuement, graduellement préparée ; de l'autre, elle s'est accomplie par un accident imprévu. Il y a eu, comme il y a pour tous les événements, lente élaboration, puis explosion, *éclosion* subite, si j'osais me servir de ce mot, enfantement rapide, déchirement soudain. On doit tenir compte de ces deux caractères de l'invasion. Si l'on méconnaissait le premier, on méconnaîtrait la cause du fait ; si l'on méconnaissait le second, on en méconnaîtrait la nature.

Je dis que l'invasion des Barbares a été longuement préparée ; en effet, les Barbares n'ont pas, un jour, passé le Rhin pour tomber sur la Gaule comme un fléau inattendu ; l'histoire des tentatives que firent les peuples germaniques pour pénétrer et s'établir dans la Gaule, est aussi ancienne que l'histoire de la Gaule elle-même. Dès le temps de César, les Tuctères et les Ussipiens avaient franchi le cours inférieur du Rhin, et Arioviste avait voulu s'établir en deçà du fleuve.

Pendant les deux premiers siècles, les bandes germaniques sont contenues par les légions romaines. Mais au troisième et au quatrième siècle, les légions s'éparpillent sur la surface immense et toujours plus menacée de l'empire ; l'énergie de l'État se relâche ; alors, mettant à profit les divisions perpétuelles, les successions rapides et sanglantes des empereurs, les Barbares redoublent, avec un succès toujours croissant, leurs tentatives d'irruption ; du-

rant ces deux siècles, les Germains s'efforcent constamment de pénétrer dans la Gaule, et les empereurs accourent à chaque instant pour les repousser. Ces pointes continuelles des peuples germaniques, qui commencent sous Alexandre Sévère, se renouvellent presque sans interruption jusqu'à la grande, définitive et désastreuse invasion des premières années du cinquième siècle. J'ai déjà signalé un exemple remarquable de ces incursions partielles : cette course à travers la Gaule, entreprise par une poignée de Francs, avant-garde aventureuse des conquérants futurs. Une grande armée de peuples allémaniques fut écrasée par Constance Chlore, auprès de Langres. Ces deux faits isolés font partie pour ainsi dire d'un fait continu.

A la suite de ces irruptions, on distribuait les Barbares vaincus aux propriétaires gaulois ; or, ces captifs formaient dans la Gaule une population toujours prête à tendre la main à ses frères d'outre-Rhin ; enfin l'usage imprudent de recruter les armées romaines parmi les Barbares fit des progrès trop rapides. Probus donna l'exemple d'une réserve dont plus tard on n'imita pas la prudence ; il détermina le nombre de Barbares qu'on pourrait admettre dans une légion ; mais bientôt il y eut des légions entières composées de Barbares. Ce fut surtout durant les guerres civiles si fréquentes dans la Gaule, que les empereurs qui se disputaient la pourpre se firent des armées presque uniquement formées de ces dangereux auxiliaires. Ainsi le tyran Maxime, fondant sur l'Italie à la tête d'un ramas d'étrangers, était un vrai chef de Barbares. Rutilius adresse à Stilicon ce reproche expressif : « qu'il a introduit un ennemi armé dans le cœur des armées du pays... Rome a été ouverte par lui à ses satellites couverts de peaux ; elle était

captive avant d'être prise[1]. » Ce que Rutilius dit de Rome, on peut le dire de tout l'empire.

Il est important de remarquer ces faits qui préparèrent l'invasion définitive des Barbares; car, dans le moment qui précède immédiatement cette invasion, rien ne semble annoncer qu'elle soit prochaine. C'est un intervalle de profonde sécurité. Les Francs sont des alliés fidèles; ces champions intrépides veillent à la frontière et la défendent vaillamment. Sur le haut Rhin, les Allemands font respecter leur neutralité par les populations qui s'avancent derrière eux. A la fin du quatrième siècle, l'empire romain, du côté de la Gaule, semble être mieux protégé et mieux gardé que jamais; c'est à cette époque que nous avons vu Ausone faire son *tour* de la Moselle et du Rhin avec une parfaite sécurité. Mais cette sécurité était imprudente après tant de menaces, tant d'efforts multipliés que devait couronner le dernier effort de l'invasion triomphante.

La critique moderne, en fouillant dans l'histoire des nations de la haute Asie et jusque dans les annales du peuple chinois, a entrevu la cause lointaine de ce grand mouvement qui, partant des extrémités de l'Orient, finit par atteindre la Gaule. Des révolutions survenues aux confins de la Tartarie et de la Chine paraissent avoir occasionné comme une grande ondulation parmi toutes les populations flottantes de l'Asie centrale, et, de secousse en secousse, de vague en vague, pour ainsi dire, avoir précipité les plus avancées sur les frontières romaines.

Diverses circonstances funestes concoururent à livrer la

[1] *Itinerarium*, l. II, v. 47.

Visceribus nudis armatum condidit hostem.
. . . .
Ipsa satellitibus pellitis Roma patebat,
Et captiva prius quam caperetur erat.

Gaule aux Barbares ; Stilicon fut forcé d'en retirer les légions pour les opposer à d'autres ennemis qui fondaient sur l'Empire par un autre côté ; c'était Radagaise qui, sans le savoir, vint en Italie faire, en faveur des envahisseurs de la Gaule, une immense diversion dont ceux-ci profitèrent. Tandis que les légions luttaient, en Italie, contre Radagaise, la Gaule démantelée s'ouvrit aux Vandales, aux Alains, aux Suèves et aux nations qu'ils entraînaient dans leur marche [1]. Alors eut lieu le grand cataclysme; les flots accumulés débordèrent, et il y eut, quoi qu'on en ait dit, une véritable inondation. Il ne faut pas nier le fait de cette vaste inondation, entièrement différente des irruptions partielles qui avaient précédé, pas plus qu'il ne faudrait négliger ces irruptions antérieures.

Les populations qui se répandirent alors sur la Gaule et la noyèrent, qui se déversèrent par-dessus les Pyrénées et couvrirent l'Espagne, étaient sans doute peu nombreuses, comparées aux populations indigènes ; mais enfin, elles l'étaient assez pour détruire en même temps la résistance romaine sur presque tous les points de la Gaule et de l'Espagne. Les races germaniques formaient le noyau de cette grande armée ; autour d'elles se pressait un ramas de tribus sarmates, hunniques, tartares. Trois nations seulement ont fondé des royaumes en Gaule, et toutes trois appartiennent à la race supérieure, à la souche germanique. Ces trois nations sont les Goths, les Burgundes et les Francs.

Les Visigoths, établis dans la Gaule sous Wallia, en 418, occupèrent presque toute la partie méridionale du pays,

[1] La marche de l'invasion a été analysée avec une merveilleuse sagacité par M. Fauriel, au commencement de son *Histoire de la Gaule méridionale sous les conquérants germains.*

jusqu'au moment où les Francs les contraignirent de transporter le siége et le centre de leur empire de l'autre côté des Pyrénées. Les Burgundes s'étendirent sur une bande de terrain comprenant nos départements de l'est, une partie des provinces rhénanes de la Prusse et se prolongeant depuis le Léman jusqu'à la Moselle; les Francs ne vinrent que les derniers; pendant que les Goths et les Burgundes, dans la première partie du cinquième siècle, s'emparaient du midi et de l'est de la Gaule, les Francs restèrent retranchés dans leurs marais du bas Rhin, faisant de temps en temps de petites incursions sans résultats généraux, mais funestes aux villes qu'ils saccageaient. Malgré ces incursions, analogues à celles qui avaient lieu depuis deux siècles, les Francs continuèrent à jouer le rôle de défenseurs de l'empire[1], jusqu'au jour où ils se retournèrent contre lui.

Les trois peuples que j'ai nommés étaient fort différents. Les Goths étaient beaucoup plus civilisés que les Francs; les Goths, venus d'Orient, venus d'Asie comme toutes les tribus germaniques, étaient depuis assez longtemps établis au bord du Danube, en contact avec la civilisation romaine. Valens leur avait donné des terres sur la rive droite du fleuve. Ils étaient chrétiens depuis cet empereur et ariens comme lui; un évêque, nommé Ulphilas, avait traduit la Bible dans leur langue et avait approprié à cette langue une écriture de son invention. Les Burgundes étaient de même chrétiens et ariens. Les Francs n'étaient ni ariens, ni chrétiens, ni lettrés; ils étaient païens et presque sauvages; c'est pourquoi, dans la partie du cinquième siècle que nous allons traverser d'abord, tant qu'il n'y aura en

[1] Ils firent la guerre aux Visigoths sous Ægidius, général de l'empereur Majorien.

Gaule que des Visigoths et des Burgundes, la culture romaine ne cessera pas complétement ; nous trouverons, dans les provinces méridionales, des restes de cette culture, des écrivains ecclésiastiques d'une certaine science et d'une certaine élégance ; à la fin du siècle, quand les Francs auront paru, et surtout dans les siècles suivants, quand ils auront subjugué les Burgundes et les Goths et rejeté le centre de l'empire gothique en Espagne, quand la Gaule appartiendra au peuple qui doit lui donner son nom, il n'y aura plus que de la barbarie.

J'ai dit sommairement comment s'est accomplie la conquête de la Gaule. Maintenant, nous avons à nous demander quelle a été l'influence de cette conquête ; et sur ce point les opinions sont très-partagées. Quelques personnes pensent que les Barbares n'ont été qu'un instrument de destruction, qu'ils n'ont eu qu'une influence négative, qu'ils ont tout détruit, tout brisé et n'ont rien fondé ; qu'ils n'ont pas même jeté de germes pour l'avenir dans le sol qu'ils ravageaient. Certes, on ne peut nier qu'ils n'aient profondément désorganisé la civilisation et la société romaines ; mais en revanche, n'est-il rien resté d'eux dans les idées, les sentiments, les qualités et les dispositions sociales qui ont concouru à l'œuvre de la civilisation française au moyen âge ? Je ne le pense pas, et je vais indiquer quelles sont, selon moi, les portions de notre culture, de nos idées, de nos sentiments, de nos habitudes sociales, qui peuvent se rapporter à l'influence des peuples germaniques.

Pour résoudre ce problème, il faut connaître quel était l'état primitif de ces peuples ; or, c'est une étude fort difficile, car l'histoire des Francs, des Goths et des Burgundes apprend bien peu de chose sur leur état primitif. Les historiens de l'invasion ne me paraissent pas des guides extrê-

mement sûrs ; ils ne voient les Barbares que par un côté, que dans une crise tout à fait exceptionnelle de leur existence sociale : dans la crise de la conquête, de la dévastation. Or, peut-on induire ce qu'étaient les peuples germaniques à leur état primitif de ce qu'ils étaient au moment de la conquête, ou même à l'époque qui la suivit immédiatement ? Rien ne dénature et ne démoralise davantage une nation que la conquête, et surtout la conquête par bande. Il n'y aurait pas d'équité à juger les populations germaniques d'après ce qu'elles furent dans des circonstances qui présentent les peuples civilisés eux-mêmes sous un jour très-défavorable. Ce serait juger les Français du quinzième siècle par les grandes compagnies ; les Allemands du seizième par les reîtres et les lansquenets ; les Allemands du dix-septième par ces armées indisciplinées, devenues presque barbares, qui couvrirent l'Allemagne pendant la guerre de Trente ans. Il faut en dire autant de l'époque ont Grégoire de Tours va nous présenter le triste tableau. Ceci, c'est l'état qui suit la conquête. Des peuples grossiers se sont rués sur des peuples policés et s'en partagent les dépouilles ; des pillards gorgés de butin se livrent à leur brutalité ; je ne puis voir là un peuple à son état naturel et pour ainsi dire normal. Il faudrait donc remonter plus haut, il faudrait savoir ce qu'étaient les Barbares avant la conquête Ici, on est arrêté par l'absence presque complète de monuments ; cependant, peut-être n'est-il pas impossible d'arriver à quelques résultats en s'en tenant aux traits fondamentaux qui caractérisent la race germanique à laquelle appartenaient les trois peuples qui envahirent la Gaule.

On a, pour se faire une idée générale du caractère germanique, trois sources : d'abord le traité de *la Germanie*

de Tacite ; ensuite, certaines traditions conservées parmi celles de ces populations qui ont le plus fidèlement gardé l'héritage des traditions nationales, parmi les peuples scandinaves ; enfin les lois des peuples germaniques, en ayant soin de faire la part de tout ce qui s'est glissé de romain dans ces lois, et de l'en exclure. Si certains traits de caractère, certaines idées, certains sentiments, certaines habitudes sociales se retrouvent chez les Germains de Tacite, chez les Germains de la Scandinavie, qui ont suivi le développement original de leur race sans être troublés par l'action romaine et sans être conquérants, enfin, dans la partie des lois barbares où ne se fait pas sentir l'influence latine, et si ces mêmes traits de caractère, ces mêmes sentiments peuvent s'observer plus tard chez les nations modernes, il y a lieu à conclure, avec vraisemblance, que les nations modernes ont reçu cet héritage des peuples germaniques.

Nous chercherons à ne pas tomber dans l'exagération reprochée, avec raison, à certains écrivains allemands qui ont fait du teutonisme primitif un idéal de moralité, de sociabilité ; en même temps, nous écarterons le point de vue, selon moi non moins incomplet, qui, séparant les peuples germaniques, envahisseurs de la Gaule, de leurs antécédents, ne les considérerait que dans le moment de la conquête[1]. Mais, nous dira-t-on, qu'importe ce qu'étaient

[1] Malgré de nombreuses analogies de détail, il ne me paraît pas entièrement exact de comparer les peuples germaniques qui conquirent la Gaule aux sauvages du nouveau monde, comme l'a fait M. Guizot. Ces sauvages sont-ils perfectibles ? Jusqu'ici rien ne semble le prouver. Les Algonquins, livrés à eux-mêmes, auraient-ils produit une civilisation et une littérature comme celles de l'Islande ? Quand les sauvages qui ont pris Para en 1835, prendraient tout le Brésil, il ne sortirait de là rien de semblable au moyen âge européen. Les Barbares de l'Occident me semblent même supérieurs aux

les Germains avant la conquête, c'est postérieurement qu'ils ont pu agir sur nous; qu'importe ce qu'ils étaient dans leurs forêts, il suffit de les prendre tels que les avait faits ou les avait dégradés la conquête, puisqu'ils étaient tombés dans cette dégradation morale et sociale quand ils ont pu influer sur la destinée des peuples modernes. Je ne crois pas l'objection parfaitement fondée, je crois qu'il y a des dispositions inhérentes au caractère national qui peuvent être mises dans l'ombre, disparaître presque complétement dans certains moments de la vie des peuples, pendant une période d'invasion, par exemple; puis, quand les conquérants se sont faits colons, quand leur existence est devenue stable et régulière, de désordonnée et confuse qu'elle était auparavant, ces traits fondamentaux reparaissent.

Ainsi le soldat turbulent, le maraudeur effréné, revenu dans son village, reprend les habitudes d'ordre, le respect de la propriété, les goûts agricoles qu'il avait oubliés dans l'emportement et le dévergondage de la vie guerrière.

Je crois donc que, pour bien apprécier la part que les peuples germaniques peuvent revendiquer dans la civilisation moderne, il faut remonter aux traits primitifs du caractère de ces peuples. Or le caractère germanique n'est pas une abstraction, n'est pas un idéal en l'air; il y a peu de races dans le monde qui aient une unité de physionomie, de tempérament, de nature plus prononcée que la race germanique. Au physique, cette unité est frappante; la description que fait Tacite du Germain de son temps s'applique parfaitement à l'Allemand de nos jours.

De grands corps blancs, des hommes blonds, aux yeux

Barbares de l'Orient. Les Tartares ont conquis deux fois la Chine, et la Chine ne s'est point renouvelée entre leurs mains. Il est vrai que le christianisme lui a manqué.

bleus; en tout quelque chose de très-différent de la vivacité gauloise.

Ce qui est incontestable au physique n'est pas moins certain au moral ; et ici encore se manifeste l'harmonie des trois sources où nous puisons, sources indépendantes les unes des autres, savoir : les récits de Tacite, les traditions scandinaves et les lois barbares.

L'influence qu'on reconnaît le plus volontiers aux populations germaniques, c'est d'avoir renouvelé, régénéré, pour ainsi dire, par le seul fait de leur jeunesse, de leur vigueur, la race épuisée, corrompue, exténuée de misères, de vices, de frivolité, qui couvrait la Gaule. On a reconnu (ce me semble avec beaucoup de raison) qu'à ce vieux colosse tombant en putréfaction il fallait un sang plus jeune, une chair vivante et vierge ; qu'à une religion neuve il fallait des âmes neuves, un nouvel homme à un Dieu nouveau.

Mais l'influence germanique s'est-elle bornée là? Je ne le pense pas, et je crois que certaines qualités morales qui se sont développées partout où les nations germaines se sont établies, peuvent être attribuées à une origine germanique. Je place au premier rang le grand développement des qualités guerrières ; ces qualités guerrières ont été d'abord, mais n'ont pas été seulement destructrices, elles ont, plus tard, fortifié les pays sur lesquels elles avaient pesé rudement. Les peuples germaniques sont essentiellement militaires, et les Francs, ce qui voulait dire les *braves*, paraissent avoir porté au plus haut degré l'ardeur belliqueuse. « Chez les Germains, on choisit pour chef le plus vaillant, » dit Tacite. Les Germains ne faisaient rien sans armes. Cette habitude d'être constamment armé ne s'est-elle pas continuée dans le moyen âge, ne la retrouve-t-on pas dans la féodalité toujours bardée de fer? Cette épée, signe de la noblesse fran-

çaise, et qui, à la fin, n'était plus qu'une parure et un hochet, témoignait encore d'une coutume antique des peuples germaniques auxquels se rattachaient les origines de cette noblesse. La passion des Germains pour les armes et la guerre n'est pas seulement dans Tacite, elle éclate partout dans les traditions scandinaves. Les scaldes sont les plus belliqueux des poëtes; ils ne célèbrent que les voluptés du carnage, ils ne trouvent pas d'expressions assez passionnées pour les peindre. Cette fièvre guerrière n'a-t-elle pas retrempé l'énergie militaire des Gaulois? Les Gaulois étaient aussi, nous l'avons vu, un peuple naturellement hardi, « hardi et léger, » comme le dit Dion. Mais à la fin du quatrième siècle, après tant de misères et d'oppressions, ils étaient très-loin de ressembler à leurs pères, le courage romain lui-même était bien énervé, et l'intrépidité barbare est venue fort à propos pour raviver la vaillance presque éteinte des Gaulois et des Romains.

A cette qualité guerrière tenait le point d'honneur; le point d'honneur n'est pas seulement le courage, c'est quelque chose de plus, c'est cette exaltation du courage qui faisait, par exemple, qu'un Germain se tuait quand il avait perdu son bouclier. N'est-ce pas déjà l'*écu sans tache* du chevalier? Le point d'honneur n'était pas inconnu aux pirates scandinaves, lorsque, rencontrant un ennemi inférieur en force, ils renonçaient à leur avantage et ne voulaient combattre qu'à nombre égal de vaisseaux. Le duel, étranger à l'antiquité et qui joue un si grand rôle dans les mœurs modernes d'où il n'est pas encore sorti, le duel, qui est l'honneur individuel se protégeant par le courage, le duel est purement germanique. On le trouve, de temps immémorial, en Islande, à l'état d'institution légale avant que l'adoucissement des mœurs l'ait banni des lois; après

l'envahissement des provinces romaines, un christianisme mal entendu adopte cette institution barbare, la consacre et en fait le jugement de Dieu ; mais des voix s'élèvent du sein de l'Église pour protester contre un abus vers lequel les passions germaniques avaient fait dévier le christianisme [1].

L'esprit d'aventures est aussi un trait distinctif du caractère des nations germaines, de ces nations accoutumées à errer par le monde, à travers mille accidents, mille fortunes, depuis le centre de l'Asie jusqu'aux bords du Rhin. Cet esprit d'aventures n'est pas étranger non plus aux populations de la Scandinavie ; on le voit monter pour ainsi dire sur les vaisseaux des rois de la mer et s'élancer avec eux sur tous les rivages européens.

L'ivresse de la guerre, le point d'honneur, la passion des aventures sont des éléments de l'esprit chevaleresque qui sera lui-même une si grande portion de l'esprit du moyen âge. La chevalerie est un fait extrêmement complexe qu'il faut toujours se garder de restreindre par une définition incomplète; un jour [2] je chercherai à démêler tout ce qui est entré dans la composition de la chevalerie [3], mais je puis affirmer dès aujourd'hui que les éléments que je viens d'énumérer s'y trouvent et que ces éléments sont germaniques.

Il est bon de rappeler aussi que, chez les Germains, les chefs et l'élite des hommes nobles combattaient à cheval, et que l'investiture des armes est l'origine de ce qu'on a depuis appelé *armer un chevalier* [5].

[1] V. au tome Ier la vie d'Agobard.

[2] Dans l'histoire de la littérature française au moyen âge.

[3] [Ce travail fait partie des leçons que M. Ampère a laissées en sténographies ; mais espérons qu'une partie de ces leçons verra le jour par les soins de M de Loménie.]

[4] Fauriel, *Histoire de la Gaule méridionale*, t. I, p. 498.

[5] *Ibid.*, p. 460.



Le principe dominant de la chevalerie, c'est l'amour, l'amour exalté, le culte des femmes. Il y a un rapport certain entre le sentiment d'adoration qu'éprouvaient pour elles les peuples germaniques, peuples brutaux à d'autres égards, et l'amour chevaleresque. Si la France a une réputation particulière de galanterie, historiquement rien ne s'explique mieux ; nous avons déjà remarqué chez les Gaulois ce culte des femmes que nous rencontrons chez les Germains ; il devait donc nous arriver, pour ainsi dire, de deux côtés.

Mais, chez les Germains, le rôle de la femme est plus considérable[1] ; ceci tient surtout à une plus grande pureté de mœurs. Tacite n'a pas été inspiré seulement par le désir d'accuser Rome en vantant la Germanie. Un esprit de moralité satirique a dicté, il est vrai, beaucoup de passages de son livre ; mais beaucoup d'autres offrent des détails trop précis, trop circonstanciés pour permettre de douter que Tacite ait écrit dans un but surtout historique et descriptif. Du reste, ce qu'il dit de la chasteté germanique s'accorde avec ce que divers auteurs chrétiens attestent des Barbares, même après la conquête, alors que la pureté primitive devait s'être singulièrement altérée dans le désordre de l'invasion. Salvien appelle les Goths une nation féroce, mais chaste, *gens fera et pudica*.

Cette délicatesse de mœurs est pour beaucoup dans l'ascendant des femmes, dans la nature des sentiments qu'elles éprouvent et inspirent, dans le rôle qu'elles sont appelées à remplir. Les traditions poétiques de la Scandinavie s'accordent sur ce point avec les autres témoignages. Pour se faire une idée de la différence des sentiments et de la situa-

[1] Velléda, que le génie d'un grand poëte a faite gauloise, était germaine.

tion de la femme chez les peuples germaniques et chez les Grecs à leur époque héroïque, il suffit de comparer l'Iliade et l'Edda. Quelle différence entre Hélène, qu'on enlève à cause de sa beauté, qui ne sait pas trop elle-même si elle préfère Pâris ou Ménélas, et Brunhilde la Valkyrie se brûlant sur le corps de Sigurd qu'elle a aimé avec passion et pureté ; entre Andromaque qui subit successivement le joug et l'hymen de plusieurs vainqueurs, et cette même Brunhilde qui, luttant avec un roi qu'on lui a donné pour époux et qu'elle juge indigne d'elle, le dompte et l'enchaîne. C'est un tout autre rôle, une toute autre attitude.

Les dispositions de la loi germanique viennent à l'appui des assertions de Tacite et des traditions scandinaves pour confirmer cet ascendant moral, ce rang élevé de la femme. En ce qui touche la dot, par exemple, la loi barbare est contraire à la loi romaine[1]; le mari ne reçoit rien et il donne ; il donne même deux fois : l'une avant le mariage, l'autre après sa consommation ; c'est ce qu'on appelle le don du matin. On a combattu l'induction qui se peut tirer de cette diversité pour établir que la condition de la femme était meilleure chez les Barbares que chez les Romains ; on a vu là un achat de l'épouse par l'époux, usage grossier des temps héroïques[2]. Mais il faut distinguer entre un prix payé aux parents, ce qui constitue l'achat, et un présent offert à la femme elle-même. Or, c'est la femme qui reçoit la dot du mari, et le don du matin atteste le prix attaché par lui à la possession de son épouse. Rapprochez de la relation entre les sexes, que suppose un tel usage, le principe du droit romain qui considère la femme comme la fille de son époux et la sœur de son fils !

[1] Déjà dans Tacite, *Germ.*,

[2] Fauriel, *Hist. de la Gaule mérid.*, t. I, p. 471.

Quant à la féodalité, Montesquieu en a trouvé avec raison le principe dans les forêts de la Germanie : là est déjà le vasselage, la notion du fief et l'idée d'honneur attachée à la possession de la terre conférée par l'État en récompense de services rendus[1].

Nous avons vu que le sentiment de liberté était fort étranger aux Gaulois[2] ; les Romains avaient porté en Gaule comme partout leur système municipal, mais on sait que ces libertés locales étaient devenues, à la fin de l'empire, un impôt onéreux, une véritable corvée ; d'ailleurs, la liberté municipale n'est pas la liberté individuelle ; ainsi le sentiment d'indépendance personnelle ne pouvait guère venir des Romains plus que des Gaulois. Transportons-nous parmi les peuples germains ; que trouvons-nous au contraire? nous trouvons (et des adversaires assez décidés de l'influence germanique l'ont reconnu) l'homme valant par lui-même, pouvant par lui-même, l'homme comptant pour quelque chose en tant que personne libre. Partout et toujours, chez ces peuples, se manifeste cette disposition de l'individu à se poser comme un centre indépendant, isolé. Les Germains, dit Tacite, vivent seuls, chacun dans sa famille ; ils évitent même les villages et toutes les agglomérations d'hommes : *Ne pati quidem inter se junctas sedes, colunt discreti et diversi.* Cette manière de vivre dans des habitations isolées, famille par famille, s'est conservée jusqu'à nos jours dans la portion du monde germanique qui a été le plus complétement soustraite aux influences romaines. En Norwége il n'y a pas un village. Le gaard norwégien[3] est l'habitation isolée des Ger-

[1] Fauriel, *Hist. de la Gaule mérid.*, t. I, p. 497.

[2] V. vol. Ier, p. 32.

[3] *Gaard*, enceinte, cour; en allemand *Hof*. En Normandie, l'ensemble de l'habitation s'appelle *la cour*.

mains primitifs. La continuation de cette existence solitaire, c'est la vie du manoir où le guerrier du moyen âge réside seul et fier comme l'aigle dans son nid. D'autre part nous avons reconnu chez les Gaulois un vif amour d'égalité; chez les peuples germaniques, au contraire, se montre de bonne heure une tendance aristocratique, hiérarchique, un besoin de se classer suivant une échelle sociale où la place de tous soit marquée; chacun a des supérieurs qu'il accepte, des inférieurs qu'il protége; or n'est-ce pas là le principe de l'aristocratie féodale? La féodalité n'est point née de la conquête, comme on l'a dit quelquefois. Ce qui le prouve, c'est que la féodalité s'est établie, aussi puissante que nulle part ailleurs, chez ceux des peuples germaniques qui n'ont pas été conquis. En Suède, par exemple, elle est née spontanément, nécessairement, comme par un instinct des nations germaines dont elle semble la vocation naturelle[1].

En France, n'est-ce pas sous l'influence des populations germaniques et au sein de ces populations mêmes que s'est fondée la féodalité? Et n'est-ce pas de là que dérive ce fait, reconnu par les historiens les plus distingués de notre temps, que la féodalité et l'aristocratie, qui en est une transformation, ont toujours été parmi nous quelque chose d'étranger, d'hostile au sol, un obstacle constamment combattu et repoussé par l'instinct populaire, tandis que, chez les peuples germaniques, elle a toujours été une institution

[1] L'histoire orientale offre diverses combinaisons politiques analogues à notre féodalité : en Arménie, en Perse, en Chine, dans l'Inde. Mais on sent que ces rapprochements m'entraîneraient trop loin. Je dois me borner ici à l'Occident. Or, en Occident, la féodalité suit toujours les pas des peuples d'origine germanique. Elle va là où ils vont et manque là où ils ne sont pas. En Italie, les Allemands la portent en Toscane, les Normands dans les Deux-Siciles; elle n'exista jamais à Venise où les Barbares n'ont pas pénétré.

profondément nationale? Rien ne montre mieux ce contraste que l'histoire d'Angleterre opposée à l'histoire de France. Ce qui rend le fait encore plus frappant, c'est qu'en Angleterre, l'aristocratie qui s'est imposée à la suite de la conquête était étrangère, puisqu'elle était normande, c'est-à-dire française ; cependant, par la force de l'instinct aristocratique sur une terre germaine, cette aristocratie étrangère importée, implantée par la conquête, a été non-seulement acceptée avec résignation, mais embrassée avec amour ; elle a été nationale et s'est toujours trouvée faire corps avec la masse du peuple. C'est précisément le contraire qui est arrivé en France, où paysans, hommes de ville, de communes, magistrats armés du droit romain, toute la nation, le roi en tête, ont fait une longue guerre à la féodalité : l'histoire de cette guerre, c'est l'histoire de France.

Aussi les Anglais sont arrivés avant nous à la liberté, mais à une liberté hiérarchique, pour laquelle l'aristocratie a combattu la royauté. Nous, au contraire, nous sommes arrivés avant les Anglais à l'égalité, qui était notre besoin fondamental, et à la conquête de laquelle nous avons marché contre l'aristocratie héritière de la féodalité ; et la différence radicale du génie des deux races s'est reproduite encore entre la révolution aristocratique de 1688 et la révolution bourgeoise de 1830.

Nous sommes donc arrivés à ce résultat général, que les populations germaniques n'ont pas eu une influence seulement négative, seulement destructrice ; elles ont beaucoup détruit, nous ne le verrons que trop, mais elles ont aussi laissé quelque chose à la place de ce qu'elles détruisaient. Les Barbares n'ont donc pas été seulement le marteau qui brise ; ils ont été aussi la bêche qui remue la terre et la féconde, la herse qui l'écrase et fait lever la semence.

CHAPITRE II

SUITE DES INFLUENCES GERMANIQUES. — LANGUE, ÉCRITURE, TRADITIONS MYTHOLOGIQUES

Du degré de perfection des langues germaniques. — Quelles classes de mots français ont une origine tudesque. — Des runes. — Merveilleux du moyen âge. — Unité religieuse des peuples germaniques. — Traces de l'odinisme chez les Goths, les Burgundes et les Francs; — Dans la langue française; — Dans nos croyances populaires. — Follets, fées, sorcières, loups-garous. — Le grand veneur de Fontainebleau.

Après ces considérations sur l'influence générale de la conquête germanique, nous allons chercher comment cette influence a pu s'exercer sur divers ordres de faits particuliers, et d'abord sur la langue et l'ancienne écriture de notre pays ; nous passerons ensuite aux traditions merveilleuses et aux traditions épiques du moyen âge qui peuvent avoir une source germanique.

Remarquons d'abord que l'étude des anciennes langues parlées par les peuples germains s'accorde avec ce que j'ai dit de la culture de ces peuples. On a établi, entre eux et les sauvages de l'Amérique, d'ingénieux parallèles, mais la philologie comparée en dément l'exactitude.

Toutes les langues germaniques ne sont, à vrai dire, que des dialectes d'une même langue, et l'histoire approfondie de cette famille de dialectes, l'anatomie de leur structure interne a été faite avec une profondeur et une

sagacité qui ne laissent rien à désirer, par M. Jacob Grimm, dans l'ouvrage qu'il a trop modestement intitulé *Grammaire allemande*. Il résulte de cet admirable travail que les divers idiomes germaniques forment comme un grand arbre ou un grand corps vivant. Chaque idiome est un développement particulier d'une organisation générale. Ce développement a lieu suivant des lois régulières, des lois constantes, et au fond de leur diversité, on reconnaît toujours présente, toujours active, l'unité germanique. Quand on considère ces résultats, quand on étudie ces langues avec M. Grimm et M. Bopp dans un point de vue comparatif, et qu'on les trouve analogues et parallèles aux langues savantes de l'Occident, le grec et le latin ; aux langues sacrées de l'Orient, le sanscrit et le zend ; quand on les voit d'autant plus régulières et parfaites qu'on remonte plus haut dans leur histoire, de sorte que tous les dialectes postérieurs au gothique du quatrième siècle offrent une dégradation du type primitif, on sent qu'il y aurait une profonde injustice à comparer aux sauvages ceux qui possédaient de tels idiomes. Les langues des sauvages, comme nous l'avons dit en parlant des Ibères, trahissent, par la surabondance des formes, par l'abus des ressources synthétiques, l'enfance des peuples qui les ont créées. Rien de pareil dans les langues germaniques. Les rapports du gothique tel qu'il était parlé au quatrième siècle, avec le grec, le latin et le sanscrit, sont incontestables ; je ne parle pas seulement des rapports de mots ; la ressemblance est surtout dans l'organisme intérieur, dans le système de déclinaison et de conjugaison. Cette notable coïncidence atteste chez les Germains un tout autre degré de culture que chez les sauvages de l'Amérique.

Passant à ceux des rameaux du tronc germanique qui ont fleuri sur notre sol, c'est-à-dire à la langue des Goths, à celle des Burgundes et à celle des Francs, je rappellerai brièvement que ni les unes ni les autres ne se sont établies soudain d'une manière définitive; elles sont restées quelque temps en présence des idiomes nationaux, comme les conquérants eux-mêmes sont restés quelque temps en présence des populations conquises; après une résistance plus ou moins longue, elles ont fini par se perdre presque entièrement au sein de la langue latine, qui était la langue du sol, de même que les vainqueurs ont été absorbés par les vaincus. L'histoire des langues est toujours celle des peuples qui les parlent. Ainsi, dans le midi de la Gaule, où les influences germaniques se sont fait moins sentir, ont été plus tôt domptées par ce qui restait de l'ancienne existence romaine, les langues germaniques ont eu moins d'empire; on y voit plutôt apparaître la langue vulgaire. Au nord, la langue franque lutte mieux contre le latin. Charlemagne et Louis le Débonnaire parlaient encore leur idiome national; le premier s'efforça même d'en faire, jusqu'à un certain point, une langue littéraire et scientifique; il écrivit une grammaire francique, donna aux mois des noms tudesques et recueillit d'anciens chants germaniques. Le célèbre serment de 842 montre le dialecte teuton du Nord en présence des dialectes néonlatins du Midi. Depuis lors, le premier ne paraît plus, et il ne reste de lui que les débris dont il a semé la langue française.

La quantité des mots d'origine germanique que contient notre langue est assez considérable. Je compte traiter ce sujet dans un ouvrage à part sur les origines de la langue française; je me bornerai ici à quelques observations rapides.

On a remarqué que les mots qui expriment des idées guerrières étaient la plupart empruntés à l'idiome des conquérants. D'abord le mot *guerre* lui-même[1], puis divers noms d'armes : *heaume*, *haubert*, *bannière*, *fanion*, *gonfanon;* de même *bourg*, *boulevart*.

Il semble que les titres de la noblesse féodale devraient être désignés en français par des expressions dont l'origine fût germanique comme celle de la noblesse et de la féodalité elles-mêmes. Cependant, si l'on excepte *baron*, qui signifiait dans le principe homme de guerre, et *marquis*, celui qui garde la marche, la frontière, les dénominations féodales sont latines : *comte*, *duc*, etc.; c'est que la féodalité, en s'établissant dans la Gaule, a cherché l'héritage des distinctions hiérarchiques de l'ancien empire romain, a emprunté ses titres à la chancellerie impériale; de même que la royauté barbare elle-même a quitté son nom germanique pour se latiniser et pour s'assimiler le plus possible l'idée romaine du pouvoir. Quant aux charges proprement dites, les dénominations latines alternent avec les dénominations germaniques; dans ces cours demi-barbares où les vieilles mœurs tudesques luttaient contre l'imitation nouvelle des mœurs romaines, le sénéchal et l'échanson portaient leur ancien nom germanique, et le comte de l'étable était affublé d'un titre tout romain.

Ce qui n'étonnera personne, c'est que, presque généralement, les mots qui expriment des idées sombres ou des objets désagréables, soient germaniques ; c'était à l'idiome des conquérants, et des conquérants barbares de la Gaule, que les vaincus demandaient naturellement les noms de tous les actes violents, de toutes les choses déplaisantes ou

[1] *War*, en basse latinité *werra*, d'où *guerra*, guerre. — *Helm*, *Halsberg*. *Panier*, *Fahne; Gund-Fahne*, bannière de guerre.

terribles. Ainsi le mot *tuer* est germanique, le mot *laid* est germanique, le mot *haïr* est germanique, tandis qu'on avait emprunté au grec le mot *caresser*. Sont également germaniques : *haillon*, *grimoire*, *grimace*, *se grimer*, *affoler*, qui, dans l'origine, voulait dire *blesser ;* enfin *hideux*, mot expressif qui indique ce qui doit être caché, ce qui est odieux à voir.

Une chose à noter, c'est combien souvent les mots germaniques introduits dans le français ont été pris en mauvaise part, ont reçu une acception détournée où perce une intention dédaigneuse et parfois outrageante.

Land, la terre, a voulu dire une terre inféconde ; le nom poétique du cheval, *ross*, qui répond à notre *coursier*, est devenu le nom de la famille de Rossinante ; le mot *buch* qui, par son étymologie, nous retrace l'origine de l'écriture chez les peuples germaniques dont les premiers livres furent des bâtons de hêtre (*buch*) semblables aux bâtons runiques, ce mot, qui ensuite a signifié *livre* en allemand, est devenu en français *bouquin*. Le mot *hère*, seigneur, a été pris en mauvaise part, *pauvre hère*, *pauvre sire*[1]. De *mund*, la bouche, nous avons fait la *moue*, c'est-à-dire la bouche grimaçante. Dans ces curieuses modifications du sens des mots, on surprend l'action d'une haine secrète qui s'attaque à la langue des étrangers et se plaît à infliger un sens défavorable aux mots que la conquête a introduits ; le même fait s'est reproduit ailleurs. Quelquefois aussi, c'est le fait inverse qui a lieu ; ce sont les conquérants qui prennent en mauvaise part la langue des vaincus, par un

[1] A moins que *hère* ne vienne d'*herus*, ce qui est moins probable. *Herus* ne s'emploie guère qu'à désigner le rapport de maître à serviteur, et ce rapport n'a rien à faire ici ; *armer herr* est beaucoup plus dans le génie des langues germaniques que *pauper herus* dans celui de la langue latine.

dédain naturel aux vainqueurs. Ainsi, il y a quelques mots, dans le danois moderne, qui appartiennent originairement à la langue des anciens peuples finnois, antérieurs aux Scandinaves et soumis par eux ; eh bien! les mots empruntés à la langue du peuple conquis ont reçu une acception méprisante ; les termes qui, en finnois, signifient *jeune fille* et *jeune garçon*, veulent dire en danois une *servante*, un *drôle;* et ce qui est plus extraordinaire encore, du nom finnois de la main droite, on a fait le nom danois de la main gauche.

Pour terminer ce qui concerne les emprunts faits par le français aux anciennes langues germaniques, je remarquerai que nous avons perdu beaucoup de mots à racine tudesque, et que le français du moyen âge était bien plus riche à cet égard. On disait *isnel*, prompt, rapide (germ. *snel*), *herde*, troupeau, *brant* ou *brand*, épée. Ce dernier substantif a péri, mais la racine s'est conservée dans le verbe *brandir*.

Les peuples germaniques, qui avaient une langue commune dont ils parlaient différents dialectes, paraissent avoir aussi possédé un système d'écriture qui, sauf de légères altérations, était le même chez tous ces peuples [1]. Ce sont les fameux caractères runiques, auxquels s'attache je ne sais quoi de merveilleux, parce que l'idée de la magie a été associée à celle de l'écriture dans les runes du Nord comme dans la cabale de l'Orient ; les runes sont au fond un alphabet très-simple. En Scandinavie, on trouve ces caractères gravés tantôt sur des pierres funèbres et des rochers, tantôt sur des bâtons célèbres sous le nom de *bâtons runiques* et qui furent des calendriers portatifs. Ces bâtons, ainsi que les inscriptions

[1] Grimm, *Deutsche Runen*.

runiques, appartiennent en général à l'ère chrétienne, mais on ne peut plus douter que les runes ne fussent en usage dès les siècles païens, depuis qu'on a déchiffré une inscription runique gravée sur un rocher dans la province de Bleking, en Suède. Cette inscription, que connaissait au onzième siècle Saxon le grammairien, remonte à l'époque païenne ; on y a lu les noms des dieux de l'*Edda*.

L'alphabet qu'Ulphilas donna aux Goths semble être une altération de l'alphabet runique. Ce dernier n'était pas ignoré des Francs. Fortunat, au commencement du cinquième siècle, connaissait encore les *runes* :

Barbara fraxineis pingatur runa tabellis.

Qu'on peigne le rune barbare sur des tablettes de frêne, dit-il. Depuis, on n'en trouve plus de traces dans notre pays, et la Scandinavie seule a conservé cette écriture.

L'ancienne mythologie du Nord a concouru à former l'ensemble de croyances populaires qu'on peut appeler le merveilleux du moyen âge.

Une question se présente : la mythologie contenue dans les chants de l'*Edda* et les autres traditions islandaises était-elle particulière aux peuples scandinaves, ou bien était-elle la propriété commune de toutes les nations germaniques ?

M. J. Grimm a fait pour la religion de la vieille Germanie ce qu'il a fait pour sa langue et pour son droit primitif : et il a reconnu l'unité de religion comme d'idiome et de jurisprudence dans la race teutonique[1].

Je me bornerai ici aux trois peuples qui ont envahi la Gaule : les Goths, les Burgundes et les Francs.

Jornandes, Goth de naissance et écrivant d'après des tradi-

[1] *Deutsche Mythologie.*

tions et peut-être des poésies nationales, parle des *Anses*, dans lesquels on s'accorde à retrouver les *Ases*. Ce nom s'appliquait, comme on sait, chez les Scandinaves, aux dieux, et aux héros qui se confondaient avec les dieux[1]. A la tête de la généalogie des anciens rois goths est un personnage nommé Gapt. Selon Grimm[2], Gapt est une corruption de Gaut, un des noms d'Odin, et l'origine probable du nom de la nation gothique. Il serait naturel qu'Odin figurât en tête de la famille héroïque des rois goths; car il est la souche de diverses races royales chez d'autres nations germaniques; sans parler des Scandinaves, presque tous les royaumes anglo-saxons faisaient remonter l'origine de leurs chefs à Odin[3].

Quant aux Francs, on a plus de peine à démêler ce qui a pu rester chez eux de la mythologie germanique; ils paraissent parmi les peuples de cette race un de ceux qui ont le moins conservé de leur origine. Les Francs étaient à l'extrémité antérieure de la grande colonne qui pesait sur le monde romain; ils marchaient à l'avant-garde, comme les enfants perdus de la Barbarie; au bord de l'Océan occidental, séparés par une distance immense et entièrement isolés du berceau commun de leur race situé en Orient, ils en avaient plus que personne perdu toutes les traditions. D'ailleurs les Francs étaient, à ce qu'il semble, moins un peuple qu'une confédération d'aventuriers hardis. Cependant on trouve assez tard dans le pays franc des vestiges de l'ancien paganisme germanique.

Dans un discours que Grégoire de Tours[4] met dans la

[1] *Ans* vient de *as*, comme *ans* dans le mot latin *quadrans, sextans*.
[2] *Deutsche Mythologie*, XXVI.
[3] Grimm, *ibid.*
[4] L. II, ch. XXIX-XXXI.

bouche de Clotilde, l'historien fait dire à la reine s'adressant à Clovis :

Les dieux que vous honorez...

Il est vrai que plus loin se trouvent des noms empruntés au paganisme romain : Mercure, Mars, etc. Mais il n'y a rien d'extraordinaire à ce que Grégoire ait fait cette confusion, car les premiers écrivains qui avaient parlé des dieux du Nord leur avaient donné des noms romains. Clovis, dans le même passage, dit : *nos dieux*, *mes dieux*. Dans une épitaphe de ce roi, attribuée à saint Remi, on lit :

Contempsit credere mille
Numina quæ variis horrent portenta figuris[1].

... Il dédaigna de croire aux simulacres horribles de mille dieux.

Ces expressions ne peuvent certainement s'appliquer ici qu'aux grossières et menaçantes images des divinités germaniques.

Chez les Burgundes, je trouve d'abord les noms propres de Thorismund, d'Ansemund, l'*homme de Thor*, l'*homme des Anses* ou *Ases :* Sigismund, l'*homme de la victoire*, peut vouloir dire aussi l'*homme d'Odin*, car un des noms de ce dieu est Segeir. Une ancienne tradition du Nord, qu'il est curieux de retrouver en Suisse, fait venir les Burgundes des bords de la Baltique, et la grande île de Bornholm entre l'Allemagne et la Suède s'est appelée l'île des Burgundes. Ces rapports avec la Scandinavie donnent à penser que les Burgundes ont professé l'odinisme avant l'époque de la conquête, qui nous les montre déjà chrétiens. Il est du

[1] *Collection des historiens de France*, t. II, p. 538.

moins bien remarquable que ce soit dans un pays très-voisin du leur et parmi des populations allémaniques à côté desquelles ils avaient vécu avant de passer le Rhin que se trouvent les derniers vestiges de l'odinisme.

Les missionnaires irlandais qui visitèrent le royaume de Burgundie et la Suisse au septième siècle, saint Gall et saint Colomban, trouvèrent sur les bords du lac de Zurich et du lac de Constance le vieux paganisme germanique encore vivant. Saint Colomban vit une immense cuve dont les habitants se servaient pour honorer leur dieu Vodan[1]. Saint Gall parle de trois statues dorées[2]; elles représentaient très-vraisemblablement les trois personnes de la trinité scandinave, dont le culte se conserva si tard dans le Nord, qu'environ vingt ans avant la première croisade, Adam de Brême, voyageant en Suède, trouva près d'Upsal le vieux temple debout et les dieux adorés sur leurs autels. Au reste, les petits-fils de Clovis immolèrent des hommes pendant leur guerre contre les Lombards.

Quelques mots français se rattachent par leur étymologie aux anciennes croyances des peuples germaniques; de ce nombre sont certains noms de lieu : Vaudemont (*Wodani mons*), le mont d'Odin, de même qu'il y a en Allemagne l'Oden-Wald[3] et en Danemark, Odenssée[4]; d'autres expressions, telles que *friand*, *frayer avec* (de l'allemand *freyen*, faire la cour), *le frai* de poisson, viennent d'une même racine germanique qui est contenue dans le nom de Freya, la Vénus scandinave, et qui exprime des idées de volupté, d'amour, de fécondité. Faire la *nique* à quelqu'un, c'est lui jouer un

[1] Illi aiunt deo suo Vodano, quem Mercurium vocant alii, se velle litare. *Vita sancti Columbani.*

[2] Tres imagines æreas et deauratas superstitiosa gentilitas colebat. *Ibid.*

[3] Bois d'Odin.

[4] Lac ou mer d'Odin.

tour, se moquer de lui, comme faisait le Neken, esprit fantasque et malin des eaux. Le mot français *drôle* est l'ancien mot germanique *troll*, nom des mauvais génies et des sorciers; de là son acception injurieuse *un drôle*. De là aussi une acception plus favorable, *drôle* pour amusant, singulier, de même qu'on dit en bonne part *c'est un lutin; il a de l'esprit comme un démon*.

Mais c'est en étudiant les croyances populaires de la France au moyen âge, que nous retrouverons surtout des traces certaines et curieuses de l'ancienne mythologie germanique. Une religion qui meurt laisse toujours après elle son fantôme.

Dans les siècles qui suivent la conquête, les actes des conciles défendent sans cesse de se livrer à certaines pratiques, de rendre certains honneurs superstitieux à des fontaines, à des forêts, à des pierres. Ces faits nombreux et souvent cités ne peuvent pas tous servir à établir l'influence des anciennes idées mythologiques des peuples germains sur la Gaule ; car le culte des eaux, des fontaines, des arbres, peut provenir également des superstitions gauloises. Quelquefois cependant on ne saurait douter qu'il ne s'agisse uniquement de la mythologie germanique.

Saint Éloi prêchait au septième siècle contre les *jeux iotiques* (*ludos ioticos*) qu'on célébrait aux calendes de janvier et qui donnaient lieu à des travestissements bizarres. Or nous savons que des divertissements semblables ont eu lieu de toute antiquité en Scandinavie, à l'époque du solstice d'hiver. Cette ancienne fête solaire s'est confondue avec la Noël et porte encore aujourd'hui le nom païen d'*iul;* d'autre part, *iotn* qu'on traduit par *géant* est le nom des aborigènes de la Scandinavie ; les jeux *iotiques* étaient donc évidemment un reste des divertissements sacrés qui faisaient partie de la religion primitive des nations germaines.

Agobard, qui écrivait au commencement du neuvième siècle, parle d'une superstition fort étrange et fort répandue de son temps ; on croyait que certains individus pouvaient, au moyen de ce qu'il appelle *aura levatitia*, se transporter à travers les airs : on en était si convaincu dans son diocèse de Lyon, qu'on lui amena un jour un homme et une femme qu'on avait vus tomber du ciel[1].

Cette croyance a beaucoup de rapports avec certaines idées des peuples du Nord. Les valkyries, personnages féminins intermédiaires entre les fées et les parques, chevauchaient dans les airs, et tout le monde connaît la flèche sur laquelle voyageait l'hyperboréen Zamolxis, flèche dans laquelle on pourrait bien avoir taillé le manche à balai qui portait les sorcières au sabbat.

Le moyen âge a eu sa mythologie populaire, son panthéon et son pandémonium, tantôt gracieux, tantôt grotesques, où sont entrées pêle-mêle des superstitions chrétiennes, des souvenirs du paganisme antique, des légendes orientales, des restes de croyances gauloises et de croyances germaniques. Nous n'y chercherons aujourd'hui que les dernières.

Au premier rang, dans cette mythologie du moyen âge, paraissent les follets ou lutins, les fées, les sorcières, les loups-garous..., personnages qu'on s'étonnera peut-être de nous voir prendre au sérieux et traiter gravement, mais qui ont leur importance pour l'histoire de l'imagination, et, par suite, de la poésie modernes. Plusieurs d'entre eux descendent directement des anciennes divinités germani-

[1] Cette opinion populaire pourrait bien être l'origine de l'expression proverbiale : *tombé du ciel, tombé des nues*. Nous avons déjà eu plusieurs preuves du jour que l'étude des anciennes traditions et des anciennes mœurs germaniques peut jeter sur les étymologies de notre langue.

ques. Les follets, en vieux français *oberons*, sont les mêmes personnages que les elfs de l'Allemagne, et ceux-ci proviennent, comme leur nom l'atteste, par une filiation certaine, des alfs de la cosmogonie scandinave. Dans cette cosmogonie les alfs ont pour séjour un ciel particulier (*Alfheim*) ; ils participent au dualisme qui caractérise la mythologie guerrière de l'*Edda*; les uns sont bons, les autres méchants ; les uns blancs, les autres noirs ; les uns esprits de ténèbres, les autres esprits de lumière.

En tombant dans le domaine de l'imagination populaire, ces êtres cosmogoniques ont gardé quelques traits de leur physionomie native.

Comme les alfs étaient bons ou mauvais, blancs ou noirs, le caractère des follets flotte entre le bien et le mal ; c'est un piquant et gracieux mélange de malice et de bonté ; ils sont espiègles, moqueurs, et en même temps bienfaisants, secourables. On sent que l'imagination et le souvenir populaires ont hésité entre des attributs opposés; plus on s'éloigne du Nord, plus on s'avance vers le Midi, plus le bien l'emporte sur le mal, plus la nature fantasque des follets s'améliore et s'adoucit.

Les elfs ont conservé dans certains récits toute la perversité des alfs noirs. *Le Roi des Aulnes* de Gœthe, qui est le roi des elfs[1], tue, en le caressant, un enfant dans les bras de son père. En France, tout prend une teinte plus douce et plus gaie ; la sombre mélancolie de l'elf germanique est remplacée par la malicieuse espièglerie du lutin ; espièglerie mêlée de bienveillance, qui s'amuse des peines qu'elle

[1] Cette dénomination de roi des Aulnes, *ellen-kœnig*, tient à une singulière méprise. *Elfen*, dans certains dialectes de l'Allemagne, s'altère en *erlen;* d'*erlen-kœnig*, le roi des *Erls* ou des *Elfs*, on a fait, par une pure confusion de son, *ellen-kœnig*, le roi des aulnes.

doit terminer, qui met les gens dans l'embarras pour avoir le plaisir de les en tirer. Le rôle charmant de Puck dans *le Songe d'une nuit d'été*, est le type le plus achevé du follet. Malgré son nom saxon, Puck n'est pas une pure création de la fantaisie du Nord. Il est arrivé à Shakespeare dans le cortége d'Obéron, roi galant de nos elfs français dont il porte le nom, et de Titania leur reine coquette; et ces personnages eux-mêmes venaient au poëte tout droit de nos romans de chevalerie. Dans *la Tempête*, le charmant Ariel qui dort dans le calice des fleurs, qui, sur le dos de la chauve-souris, va chercher le soleil, qui veille sur les innocentes amours de Miranda et tourmente un peu Caliban, est bien le follet bon et malin, avec sa grâce légère, sa prestesse et sa gaieté. Enfin nous l'avons vu renaître de nos jours dans le sémillant Trilby.

Un don moins gracieux qu'ont fait les traditions du Nord aux superstitions du moyen âge, ce sont les sorcières. Ici on peut observer ce qui se présente à chaque pas dans l'histoire du merveilleux, le passage d'un type relevé et sérieux à un type ignoble et grotesque. Les prophétesses des nations germaniques ont préparé de loin les sorcières. Chez les anciens Germains, les femmes prédisaient l'avenir; elles ont conservé longtemps cette renommée d'inspiration fatidique; car en 847 les annales de Fulda parlent d'une *pythonisse* venue d'Allemagne en Gaule. Dans l'*Edda*, c'est une prophétesse, une *vola*, qui annonce le Crépuscule des dieux et l'embrasement de l'univers. Les sorcières de Macbeth sont les trois parques scandinaves, comme l'indique leur nom, les sœurs fatales, *weird sisters ;* enfin la mystérieuse opération du *seida*, dont les sagas ne parlent qu'avec horreur, est devenue le chaudron magique.

La fée est la plus charmante création qu'ait enfantée

l'imagination du moyen âge. Tout a concouru à la former : l'antiquité latine et gauloise, le Nord et l'Orient.

Le mot est latin, c'est le nom de la destinée elle-même, *fatum*. Cette appellation, abstraite dans le principe, se personnifiant, pour ainsi dire, désigna un être réel. Ainsi, il y avait à Rome une chapelle consacrée aux trois *fata*, on pourrait presque dire aux trois fées [1]. Le dieu Lare qui paraît dans le *Querolus* s'appelle lui-même un *fatum ;* d'autre part il est bien certain que les idées gauloises se sont mêlées aux idées que réveillait pour les Romains ce mot *fatum*. Ce qui le prouve, c'est que, presque partout en France, la tradition populaire suppose un rapport entre les fées et les pierres druidiques ; les *dolmens* s'appellent en beaucoup d'endroits *grottes aux fées*.

Si la langue latine a fourni aux fées leur nom ; si on a rattaché leur existence à un vague souvenir des traditions druidiques, ce sont les traditions germaniques qui ont donné à ces êtres merveilleux leur substance et, pour ainsi dire, leur corps. Le rôle que la mythologie scandinave fait jouer aux nornes et aux valkyries offre de grandes analogies avec le rôle des fées. Les nornes viennent au berceau des héros et prédisent leur avenir. Les valkyries apparaissent sous un double aspect, tantôt gracieuses et protégeant les guerriers qu'elles aiment ; et tantôt terribles quand elles vont sur les champs de bataille, au sein de la mêlée, réclamer pour Odin sa part de morts. Dans le premier cas, elles ressemblent aux fées qui, dans les romans de chevalerie, veillent sur les héros et viennent les secourir dans le péril. L'autre portion du rôle des valkyries est trop décidément scandinave pour avoir pu être conservée ailleurs qu'en

[1] En italien *fata*, fée.

Scandinavie. La fée n'a gardé de la valkyrie que la grâce ; enfin elle a reçu son dernier charme et sa dernière parure quand, vers le temps des croisades, on la vit s'embellir de tous les enchantements et de toutes les séductions des péris de l'Orient.

L'origine de la croyance aux loups-garous est plus exclusivement germanique ; ce préjugé, qui existe dans toutes les parties de la France, depuis la Provence jusqu'à la Bretagne, tient aux plus anciennes traditions du Nord. En Scandinavie, deux personnages de la race héroïque des Volsungs se changent en loups, ils deviennent *gar-ulfs* ; c'est le nom dont on fait en français, suivant les provinces, gar-ou, guer-loup, voir-loup. Ce préjugé ridicule se rattache aux anciens mythes scandinaves dans lesquels le loup tenait une si grande place, comme représentant le mauvais principe. Il y est fait allusion dans les législations germaniques, où il entrait beaucoup de mythologie : être mis hors la loi, c'est être *fait loup*. Les anciens avaient aussi leur lycanthropie : « J'ai vu Mœris se faire loup et s'enfoncer dans les bois, » dit Alphésibée dans la huitième églogue de Virgile. Au reste, cette tradition semble hyperboréenne, car Hérodote en parle comme existant chez les Scythes[1].

Je terminerai cette revue rapide en faisant l'histoire d'une tradition populaire qui existait au moyen âge en beaucoup de lieux, qui existe probablement encore dans plusieurs et qui est venue de loin s'établir à nos portes. Tout le monde a entendu parler du *grand veneur de Fontainebleau*. C'est un chasseur qui traverse la nuit la forêt de Fontainebleau avec un bruit affreux de cors et de chiens ; son apparition annonce de grands malheurs. Il apparut à Henri IV

[1] Hérodote, liv. IV, ch. CVI.

peu de temps avant sa mort, selon Péréfixe et les Mémoires de Sully ; et probablement, si on en croyait les bûcherons de la forêt, il s'est montré la veille de l'abdication de Napoléon. Mais ce dont on ne se douterait guère, c'est que ce grand veneur n'est autre chose qu'Odin ; oui, Odin est le type primitif du personnage qui, d'altération en altération, a fini par devenir, avec le temps, le grand-veneur de Fontainebleau. Les phases d'une si singulière transformation méritent d'être suivies.

Odin est représenté dans l'Edda chevauchant à travers les airs, avec un grand fracas, à la tête de ses guerriers et des valkyries ; c'est là l'origine de ce qu'on a appelé la *Chasse d'Odin*. Même après que le christianisme a remplacé l'odinisme en Allemagne et en Scandinavie, le paysan, depuis la Suède et la Poméranie jusqu'à la Bavière et à la Suisse, a cru entendre passer sur sa tête la *Chasse furieuse*[1]. Elle s'est appelée la *Chasse du diable*, quand les dieux du paganisme national ont été confondus avec les démons. Mais en Suède, encore aujourd'hui, la chasse aérienne se nomme la *Chasse d'Odin*.

Une autre version de cette légende, c'est l'histoire du chasseur féroce, condamné, pour avoir opprimé les hommes, tourmenté les animaux, violé la sainteté du dimanche et la paix d'un ermitage, à chevaucher éternellement par les airs : légende qui a fourni à Bürger une de ses plus belles ballades[2]. Enfin, par un hasard bien extraordinaire, c'est Odin qui a donné son nom à ce personnage grotesque qu'on fait avec vraisemblance remonter à l'ancienne comédie latine, au personnage d'Arlequin. En effet, celui qui

[1] *Wuthendes Heer;* la racine de *wuthen* est *vuothan*, forme allemande du nom de Voden ou Odin.

[2] Der wilde Jæger, *le Chasseur féroce*.

conduit la bande bruyante des esprits s'appelait Helquin. Nos vieux auteurs parlent de la *mesnie* ou suite d'Helquin, c'est le *wuthendes Heer*, l'*armée furieuse* des Allemands, et primitivement, la *chasse d'Odin* des Scandinaves; en latin on disait : *milites helkini* ou *herlkini*[1]. Arlequin est le même nom à peine altéré. Le visage noir du Bergamasque a fourni peut-être un motif de le baptiser ainsi. Des personnages historiques ont été placés à la tête de cette chasse redoutable : en Danemark, les rois Abel et Waldemar, en Allemagne Charles-Quint, en Angleterre le roi Arthur, en France Charlemagne et Hugues Capet; puis ces noms se sont effacés à leur tour de la mémoire du peuple comme s'était anciennement effacé celui d'Odin, et il n'est resté que le *grand veneur de Fontainebleau*, héritier éloigné, mais, comme on voit, direct du dieu scandinave. Tel est le chemin que font les croyances populaires à travers l'espace et le temps. Odin est devenu successivement le diable, Charlemagne, Arthur, Hugues Capet et Arlequin.

La tradition semble avoir voulu donner un gracieux symbole d'elle-même dans ces valkyries qui voyagent d'un bout du monde à l'autre, parmi les nuages.

[1] *Le livre des Légendes*, par Leroux de Lincy, p. 148. Ce changement est le même que celui d'*Erlenkœnig* ou *Ellen-kœnig*. Voyez plus haut.

CHAPITRE III

FIN DES INFLUENCES GERMANIQUES. — TRADITIONS ÉPIQUES

Traditions communes aux nations tudesques. — Les Goths, les Burgundes, les Francs. — Fragment francique du huitième siècle. — Comparaison avec la poésie persane et gallique. — Walther d'Aquitaine. — Wéland le forgeron.

Comme il y a parmi les nations germaniques unité de langue et de mythologie, de même il y a unité de traditions épiques ; ces nations ont eu à une époque très-ancienne et ont conservé très-longtemps la possession commune d'un grand ensemble de légendes formant ce qu'on appelle un *cycle ;* ce cycle se compose de plusieurs parties : l'une d'elles tient de plus près à la mythologie de ces peuples, et, comme cette mythologie elle-même, a quelques rapports avec certaines traditions orientales. Le centre de cette portion de la tradition épique des nations germaines est un guerrier célèbre dans les chants de la Scandinavie sous le nom de Sigurd, et dans ceux de l'Allemagne sous le nom de Sigefrid : c'est l'Achille du Nord. L'histoire de ce héros, sa gloire précoce et sa mort prématurée rappellent à quelques égards la destinée du héros grec. J'ai placé ailleurs[1]

[1] *Revue des Deux Mondes*, Paris, 15 août 1832.



la reconstruction historique de la légende de Sigurd et une reproduction poétique de la même légende ; j'y renvoie ceux des lecteurs qui désireraient plus de détails sur ce sujet.

Autour de la destinée de Sigurd, pivot principal de la légende épique des nations germaines, sont venus se grouper, à l'époque de l'invasion des Barbares, quelques noms célèbres ; les noms des personnages qui ont joué un grand rôle dans cette immense catastrophe, trois surtout, Ermanrick, Attila et Théodoric. Ermanrick était le chef suprême des nations gothiques au moment où les Huns fondirent sur elles. A côté de ce nom, s'est placé le nom beaucoup plus célèbre d'Attila. Attila, dès qu'il paraît au milieu de l'invasion barbare, se fait soudain le chef de cette invasion, il est l'empereur de la barbarie : autour de cet homme, qui, aux imaginations des Romains épouvantés, apparaissait comme le fléau de Dieu, se pressaient des représentants célèbres de tous les peuples germaniques ; il est donc naturel qu'il ait conquis une place éclatante dans les traditions de ces peuples. Près d'Ermanrick et d'Attila est venu se ranger, par un autre anachronisme, Théodoric, ce roi illustre des Ostrogoths, qui, deux siècles avant Charlemagne, conçut des pensées de civilisation du même ordre et devança en quelque sorte la destinée et le rôle de l'empereur franc. A la tête des nations gothiques qui le reconnaissaient pour leur chef et comme pour leur suzerain, il relevait les monuments romains, adressait aux autres souverains des conseils et des présents civilisateurs, leur faisait écrire, par Cassiodore, de revêtir les mœurs de la toge et de dépouiller la barbarie, leur envoyait une clepsydre ou un joueur de lyre. Théodoric forma le dessein de relever la civilisation romaine. Il lui arriva ce qui est arrivé à Charlemagne qui

accomplit plus en grand la même tâche ; tous deux par ces nobles tentatives ont suscité une immense admiration ; ils ont eu non-seulement les honneurs de la gloire historique, mais encore ceux de la légende et de l'épopée.

Ces trois grands noms, qui sont venus prendre place à côté des anciens héros de la tradition nationale, composent, avec Sigurd, la principale portion du cycle germanique.

Ce cycle a subsisté jusqu'à nous dans des monuments composés en diverses langues, à diverses époques, dans divers pays. Les plus célèbres de ces monuments sont les chants de l'Edda, écrits dans la vieille langue des peuples scandinaves et conservés en Islande ; il faut y joindre les *Nibelungen* et un certain nombre de poëmes allemands qui ont été réunis, pour la plupart, sous le titre de *Livre des héros* (*Heldenbuch*) ; ces traditions ne sont pas toujours et partout exactement semblables ; chaque pays, chaque époque les a modifiées et transformées, suivant son génie ; le moyen âge y a mêlé la chevalerie et le christianisme sans effacer complétement l'empreinte primitive de la barbarie. Cet ensemble de traditions épiques s'est étendu sur presque toute l'Europe comme un vaste réseau ; il a laissé des traces depuis Vérone jusqu'au pied de l'Hécla ; il est populaire en Scandinavie et en Allemagne, soit dans les ballades que chantent les paysans du Danemark, de la Suède, des îles Féroë ; soit dans des petits livres en prose, lus encore aujourd'hui par le peuple en Allemagne, et qui racontent les vieilles histoires de l'Edda et des *Nibelungen*, seulement rapetissées et trivialisées, comme il arrive toujours par l'effet du temps. Ce cycle épique dont la diffusion a été si vaste et la durée si longue, est-il demeuré complétement étranger aux populations ger-

maniques qui ont envahi la Gaule, et a-t-il laissé dans la Gaule quelques vestiges ?

Nous nous adressons ici, pour la poésie, la question que nous nous sommes adressée pour les langues, pour les mœurs, pour la mythologie germaniques, et la réponse sera la même, c'est-à-dire que nous trouverons çà et là des traces de la présence de ces traditions épiques dans notre pays ; quelques-unes même y ont subsisté fort longtemps. Examinons quelle part ont pu avoir à leur introduction les Goths, les Burgundes et les Francs.

Quant aux premiers, qui occupèrent presque toute la Gaule méridionale, il est naturel de penser qu'ils n'étaient pas étrangers à des récits héroïques dans lesquels figurent au premier rang deux personnages goths, Ermanrick et Théodoric ; surtout quand on voit Jornandès, leur historien, d'une part, nous apprendre que ce peuple avait coutume de célébrer par des chants l'histoire de ses anciens héros, et de l'autre nous raconter des aventures qui rappellent certains récits de l'Edda, et font supposer que Jornandès a connu lui-même quelques-uns de ces vieux chants nationaux dont il nous révèle l'existence. Telle est l'histoire de la vengeance que, selon lui, deux frères nommés Sarrius et Ammius tirèrent d'Ermanrick, qui avait fait mourir cruellement leur sœur. C'est le sujet d'un chant de l'Edda, dans lequel paraissent les mêmes personnages dont les noms ont été à peine altérés par Jornandès[1].

Le Théodoric de la légende, très-différent du Théodoric véritable, a laissé dans le nord de l'Italie une mémoire qui

[1] Dans le Hamdis-mal (chant d'Hamdir), les personnages cités ici s'appellent Jormunrek, Sorir et Hamdir. Le nom de leur sœur Svanhilde est plus différent de celui de Sanielh donné par Jornandès, mais un ancien manuscrit de cet auteur, conservé à la bibliothèque ambroisienne, donne Sovilda. Müller, *Saga bibliothek*, t. II, p. 99.

s'est conservée jusqu'au seizième siècle. Les auteurs du spirituel recueil qui a pour titre *Epistolæ obscurorum virorum*, nous apprennent qu'ils ont vu à Vérone la maison du fameux *Dietrik de Bern*, qui avait en ce lieu combattu et mis à mort beaucoup de géants; or, Dietrik de Bern (pour Théodoric de Vérone,— c'est le nom que porte Théodoric dans les poëmes germaniques), et ses combats avec des géants forment la matière de plusieurs de ces poëmes [1].

Si au seizième siècle les traditions sur Dietrik de Bern étaient assez vivantes en Italie pour que les auteurs des *Epistolæ obscurorum virorum* les trouvassent encore à Vérone, il est à croire qu'elles ne périrent pas en un jour chez les Goths de la Gaule méridionale; surtout quand on voit combien elles subsistent longtemps et se propagent loin parmi la race teutonne; chez les Islandais, les Danois, les Anglo-Saxons, les Allemands, on trouve des débris de ces traditions qui attestent qu'elles ont passé de main en main d'un bout du monde germanique à l'autre; il n'est pas vraisemblable qu'elles aient pu manquer complétement à un des rameaux de la race gothique. Il est vrai que ce sont les Visigoths qui ont occupé la Gaule et que Théodoric était roi des Ostrogoths; mais les deux moitiés de ce peuple ont eu des relations très-fréquentes, et, de plus, les Ostrogoths vinrent aussi en Gaule, où ils n'étaient séparés de leurs frères que par le Rhône; Théodoric lui-même a exercé une grande influence sur les destinées des Visigoths; grand-père de leur jeune roi Athalaric, à ce titre il a protégé leur empire; il serait singulier que les Goths de la Gaule n'eussent pas célébré des héros de leur nation dont la renommée était populaire en Italie et en Islande.

[1] Grimm, *Die deutsche Heldensage*, p. 303.

Les Burgundes se trouvent dans un rapport particulier avec les traditions épiques qui nous occupent. C'est en effet chez les Burgundes, encore dans leur ancien séjour aux bords du Rhin, que se passent en grande partie les événements qui forment le sujet des *Nibelungen*. Les meurtriers de Sigfrid, le roi Gunt-Her et son guerrier favori Hagen, sont des Burgundes; chez eux s'est donc arrêtée la légende voyageuse; ils le doivent à leurs guerres contre les Huns, à la grande mêlée des champs catalauniques dans laquelle ils combattirent Attila, et dont la sanglante bataille qui termine les *Nibelungen* est peut-être un gigantesque souvenir.

Nous arrivons aux Francs; dans l'Edda, une partie de la scène se passe au pays des Francs; c'est là qu'est endormie, dans son château magique, Brunhilde la valkyrie, que Sigurd va réveiller et qui lui prédit sa destinée. Si nous admettions la réalité du rapport qu'on a voulu établir entre cette Brunhilde et notre Brunehaut, entre Sigfrid et Sigebert, roi d'Austrasie, ce rapport établirait une connexion historique entre les traditions germaniques et les Francs; mais cette opinion mise en avant dans les premiers temps qui ont suivi la découverte des *Nibelungen*, n'a aucun fondement solide et repose sur une analogie fortuite de noms. Il existe une autre preuve plus décisive de la présence de la tradition épique chez les Francs.

On possède, dans le dialecte francique, un fragment d'épopée populaire dont les héros sont précisément les mêmes que ceux qui figurent dans le cycle germanique, et où ces héros sont présentés dans les rapports non historiques, mais légendaires, qu'a établis entre eux la tradition, dont le caractère constant est d'associer ce qui dans le temps et dans l'espace est séparé, mais que rapproche quelque sym-

pathie de grandeur ou quelque analogie de gloire : ainsi Attila, Ermanrick, Théodoric n'ont pas été contemporains, mais la tradition les a mis en rapport, et les a fait agir ensemble. Elle a supposé que Théodoric, chassé, pour un temps, par Odoacre, s'était réfugié chez Attila. Le fragment dont je parle fait allusion à ces personnages et les présente dans les relations que la légende leur a prêtées. Quoique très-court, il suffit pour faire croire à l'existence du cycle chez la nation franque au huitième siècle. C'est ainsi qu'en géologie, avec le fragment d'une pierre ou d'un squelette, on peut s'assurer qu'un terrain, maintenant détruit, a existé, et recomposer une création tout entière. Ce précieux témoin d'une ancienne rédaction du cycle germanique dans l'idiome des Francs a été exhumé de notre temps; c'est M. Jacob Grimm qui a eu le bonheur de le découvrir sur la page blanche placée à l'intérieur de la couverture d'un manuscrit latin appartenant à la bibliothèque de Fulda. Le sujet du récit est une rencontre entre deux guerriers du cycle germanique, Hildebrand et son fils Hadebrand, qui se combattent sans se connaître.

« J'ai ouï dire que se provoquèrent, dans une rencontre, Hildebrand et Hadebrand, le père et le fils; alors les héros arrangèrent leur sarreau de guerre, se couvrirent de leur vêtement de bataille et par-dessus ceignirent leur glaive. Comme ils lançaient les chevaux pour le combat, Hildebrand, père de Hadebrand, parla ; c'était un homme noble, d'un esprit prudent. Il demanda brièvement qui était son père parmi la race des hommes ou à quelle famille il appartenait; si tu me l'apprends je te donnerai un vêtement de guerre à triple fil, car je connais, guerrier, toute la race des hommes.

« Hadebrand, fils de Hildebrand, répondit :

« Des hommes vieux et sages dans mon pays, qui maintenant sont morts, m'ont dit que mon père s'appelait Hildebrand ; je m'appelle Hadebrand. Un jour, il alla vers l'est, il fuyait la haine d'Odoacre, il était avec Théodoric et un grand nombre de ses héros ; il laissa seuls dans son pays sa jeune épouse, son fils encore petit, ses armes qui n'avaient plus de maître ; il s'en alla du côté de l'est. Depuis, quand commencèrent les malheurs de mon cousin Théodoric, quand il fut un homme sans amis, mon père ne voulut plus rester avec Odoacre. Mon père était connu des guerriers vaillants ; ce héros intrépide combattait toujours à la tête de l'armée ; il aimait trop à guerroyer, je ne pense pas qu'il soit encore en vie.

« Seigneur des hommes ! dit Hildebrand, jamais du haut du ciel tu ne permettras un combat semblable entre hommes de même sang. Alors il ôta un précieux bracelet d'or qui entourait son bras et que le roi des Huns lui avait donné. Prends-le, dit-il à son fils, je te le donne en présent.

« Hadebrand, fils de Hildebrand, répondit :

« C'est la lance à la main, pointe contre pointe, qu'on doit recevoir de semblables présents. Vieux Hun, tu es un mauvais compagnon ; espion rusé, tu veux me tromper par tes paroles, et moi, je veux te jeter bas avec ma lance : si vieux, peux-tu forger de tels mensonges ! Des hommes d'un grand âge qui avaient navigué sur la mer des Vendes, m'ont parlé d'un combat dans lequel a été tué Hildebrand, fils de Hérébrand.

« Hildebrand, fils de Hérébrand, dit :

« Hélas ! hélas ! quelle destinée est la mienne ! j'ai erré hors de mon pays soixante hivers et soixante étés. On me plaçait toujours en tête des combattants ; dans aucun fort on ne m'a mis les fers aux pieds ; et maintenant il faut que

mon propre enfant me pourfende avec son glaive, m'étende mort avec sa hache, ou que je sois son meurtrier. Il peut t'arriver facilement, si ton bras te sert bien, que tu ravisses à un homme de cœur son armure, que tu pilles son cadavre, fais-le si tu crois en avoir le droit, et que celui-là soit le plus infâme des hommes de l'Est qui te détournerait de ce combat dont tu as un si grand désir. Bons compagnons qui nous regardez, jugez dans votre courage qui de nous deux aujourd'hui peut se vanter de mieux lancer un trait, qui saura se rendre maître de deux armures.

« Alors ils firent voler leurs javelots à pointe tranchante qui s'arrêtèrent dans leurs boucliers ; puis ils s'élancèrent l'un sur l'autre ; les haches de pierre résonnaient... ils frappaient pesamment sur leurs blancs boucliers, leurs armures étaient ébranlées, mais leurs corps étaient immobiles. »

C'est avec cette grandeur et cette simplicité vraiment dignes d'Homère, qu'au moins une grande portion du cycle germanique était racontée dans l'idiome des Francs au huitième siècle. Il est très-probable que ce morceau faisait partie des vieux chants nationaux que Charlemagne avait recueillis. On ne conçoit pas ce que seraient les chants barbares et très-anciens dont parle Éginhart, s'ils n'appartenaient au cycle dont on rencontre des débris dispersés chez toutes les nations tudesques.

Ce qui donne à ce fragment un intérêt plus grand encore, c'est qu'on retrouve ailleurs le fait qu'il raconte, reproduit avec des traits de ressemblance impossibles à méconnaître; je citerai d'abord l'épisode de Zohrab dans le grand poëme persan de Firdousi, intitulé le *Livre des rois*, dont M. Mohl a entrepris la traduction. Zohrab est le fils du héros de la Perse, de Rustam. La mère du jeune Zohrab qui est une Touranienne, une ennemie de l'Iran, a caché à son fils le

secret de sa naissance. Un jour le jeune homme se présente à elle et lui dit :

« De qui suis-je le fils? d'où vient que je suis plus grand et plus fort que mes compagnons ? dis-moi qui est mon père, ou je te donnerai la mort. »

Elle lui répond :

« Tu es grand comme le ciel, tu es le fils de Rustam.

— Eh bien! reprend Zohrab, je détrônerai pour lui tous les rois de la terre; je veux que Rustam soit le maître du monde. »

Dans ce dessein, il part, va s'emparer d'un château fort, sur les frontières de l'Iran et s'y établit : il est bientôt assiégé par l'armée du roi de Perse, à la tête de laquelle est Rustam. La fatalité commence à planer sur le père et sur le fils; la mère du jeune Zohrab a envoyé avec lui un de ses frères, qui doit l'avertir de la présence de leur père s'ils le rencontrent, ce frère périt. Zohrab fait un prisonnier auquel il demande de lui indiquer, dans la plaine, où est la tente de Rustam ; mais le prisonnier trompe Zohrab par des indications mensongères. Zohrab va défier les guerriers persans. Le plus célèbre d'entre eux, le vieux héros Rustam, vient combattre son fils qu'il ne connaît pas; le jeune homme, malgré ce qu'on lui a dit, soupçonne vaguement que cet ennemi pourrait bien être son père et il cherche à éviter le combat. Il demande à l'inconnu s'il n'est pas Rustam ; Rustam se donne pour un guerrier obscur ; Zohrab est donc forcé de combattre. Rustam lie son fils avec une corde; mais le jeune héros brise la corde et porte un violent coup de massue à Rustam. La première rencontre se termine ainsi. Le lendemain on recommence. Les émotions de la veille troublent encore Zohrab :

« O guerrier! dit-il, asseyons-nous ensemble au festin au

lieu de combattre, car mon cœur éprouve pour toi de l'amour. »

Mais Rustam refuse la proposition pacifique; bientôt il est terrassé par Zohrab; celui-ci va lui trancher la tête. Le rusé guerrier dit à son jeune vainqueur : « Il ne faut pas couper la tête à son ennemi la première fois qu'on l'a terrassé ; je n'ai jamais agi de la sorte. Les héros ne font point ainsi : on reprend les armes, et la seconde fois, si on a l'avantage sur son adversaire, on lui coupe la tête; tel est mon usage. » Le jeune homme se laisse persuader et accorde la vie à Rustam. Le combat recommence une troisième fois plus terrible que jamais, il dure tout le jour. Rustam, qui alors a l'avantage, n'observe pas la maxime qu'il avait énoncée la veille; il frappe Zohrab de son poignard, et, après l'avoir frappé, découvre qu'il vient de donner la mort à son fils. Cette tardive découverte se fait d'une manière touchante Le jeune guerrier s'écrie :

« Mon destin s'empare de moi. C'est mon amour pour mon père qui m'a perdu. Je le cherchais, et je meurs. Mais quand tu plongerais comme un poisson dans l'Océan, quand tu t'élèverais dans les airs comme un oiseau, quand tu te cacherais parmi les étoiles du firmament, mon père saura t'atteindre et me venger, car c'est Rustam! »

Non-seulement le sujet est le même dans le récit germanique et dans le récit persan, mais la ressemblance s'étend jusqu'à certains détails. Le vieux Hildebrand dit : « J'ai erré hors de mon pays soixante étés et soixante hivers ; on me plaçait toujours à la tête des combattants; dans aucun fort on ne m'a mis les fers aux pieds. »

Voici les paroles de Rustam ;

« O jeune homme! j'ai vu la terre glacée et aride ; j'ai senti sur le champ de bataille l'air froid et l'air brûlant; j'ai

anéanti beaucoup d'armées; j'ai fait succomber sous ma main plus d'un mauvais génie; je n'ai jamais succombé sous la main de personne. — Regarde-moi, considère mon corps et mon aspect; si tu sors vivant de ce combat, ne redoute point les dragons de la mer. La neige et les montagnes m'ont vu combattre. Ce que j'ai fait, les astres en ont été témoins; la terre a été mise sous mes pieds. »

C'est un sentiment pareil exprimé avec un grandiose d'images où respirent la hardiesse et la majesté du génie oriental.

La même aventure se rencontre encore dans les traditions celtiques. J'ai dit ce que je pensais des poëmes attribués à Ossian; j'ai dit que je les regardais comme forgés dans l'ensemble par Mac-Pherson, mais renfermant des fragments authentiques. Le poëme de Carthon, l'un de ceux dont quelques portions ont été retrouvées dans les montagnes d'Écosse, contient une histoire toute semblable à l'épisode de Zohrab.

Carthon vient défier les guerriers de Fingal. Le vieux Clessamor se présente; comme Zohrab, Carthon est ému de pitié et soupçonne que le vieillard pourrait être son père; il lui demande son nom, et par un point d'honneur analogue à celui qui enchaîne la langue de Rustam, Clessamor refuse de se nommer. Le fils désarme son père qu'il cherche encore à épargner; il veut l'attacher avec une corde comme Rustam veut attacher Zohrab: mais au moment même, le vieux Clessamor, semblable encore en ceci à Rustam, perce de son poignard le cœur de Carthon.

Ce qui prouve surtout que cette belle histoire n'est pas une invention de Mac-Pherson, mais qu'elle a une origine traditionnelle parmi les populations celtiques, c'est qu'elle fait le sujet d'un poëme irlandais publié et traduit par miss

Brooke. Or, dans ce poëme, avec des noms différents, se retrouvent à peu près les mêmes circonstances.

Le jeune Conloch vient dans Érin ; on envoie les bardes lui offrir de s'asseoir au festin, d'écouter la musique et les chants ; il répond en frappant les bardes, en dispersant les hérauts qui les accompagnent et demande la guerre à grands cris. C'est encore ici son père qui combat contre lui. Ce père est Cuchullin, héros célébré par les poëmes attribués à Ossian. Comme Hildebrand et Rustam, Cuchullin demande à l'étranger son nom, et celui-ci refuse de le dire. Comme Zohrab, Conloch est ému en présence de son père et lui propose de suspendre le combat. Le père refuse et tue son fils. Les dernières paroles de celui-ci sont aussi touchantes que celles de Zohrab et de Carthon :

« O mon père ! n'as-tu pas vu que je n'étais qu'à moitié ton ennemi, et quand ma lance était dardée vers toi, n'as-tu pas vu qu'elle se détournait de ta poitrine[1] ? »

Il y a une différence à remarquer entre ces diverses transformations d'un même fait ; c'est que la version persane et les deux versions celtiques s'accordent à présenter le père comme voulant le combat et le fils comme arrêté par un pressentiment, tandis que, dans la version germanique, les rôles changent, et c'est le fils qui, avec une sorte de brutalité, qui sent plus la barbarie, insiste et force le vieux guerrier à combattre.

Peu d'histoires ont été aussi souvent reproduites que celle-ci. Les poëtes persans venus après Firdousi l'ont renouvelée pour en faire honneur à plusieurs héros de la lignée de Rustam ; elle se retrouve dans un conte populaire russe[2]. Enfin, une femme du treizième siècle, Marie de

[1] Miss Brooke, *Relicks of Irish poetry*, p. 3.

[2] Dietrich, *russische Volksmærchen*.

France, a raconté dans le lai de Milon une aventure semblable. Ici, nous sommes au temps de la chevalerie. Milon est un vieux chevalier qui n'a jamais vu son fils et qui le rencontre dans un tournoi. Le jeune homme fait vider les étriers à son père; mais Milon a reconnu son fils dans son vainqueur; les paroles qu'il lui adresse[1] ressemblent beaucoup à celles qu'Hildebrand adresse à Hadebrand.

« Ami, dit-il, écoute-moi pour l'amour du Dieu tout-puissant; dis-moi comment a nom ton père, comment as-tu nom? qui est ta mère? je veux en savoir la vérité. J'ai beaucoup vu, j'ai beaucoup voyagé, j'ai beaucoup cherché dans des terres étrangères, parmi les tournois et les batailles, et jamais par coup de nul chevalier je ne tombai de mon destrier. »

Amis, fit-il, à mei entent,
Pur amur deu omni potent!
Di mei cument ad nun ton père,
Cum as-tu nun, ki est ta mère?
Saveir en voil la vérité.
Mut ai veu, mut ai erré,
Mut ai cerché en autres terres,
Par turneimenz et par guères.
Unc par cop de nul chevalier
Ne chaï mès de mon destrier.

Ici les sentiments chevaleresques se montrent à la place des sentiments barbares exprimés dans le vieux poëme franc. Le jeune homme voyant qu'il a renversé un vieillard, lui dit courtoisement de remonter à cheval et s'afflige de sa victoire. Ainsi les mêmes situations, les mêmes aventures inspirent à des poëtes d'époques et de races diverses, des sentiments et des récits divers. Nous avons eu le droit d'en-

[1] Poésies de Marie de France, t. I, p. 359.

trer dans ces rapprochements, car ils complétaient l'histoire de ce fragment si curieux, en ce qu'il montre que, parmi les Francs, avaient cours, au huitième siècle, les traditions épiques des nations teutonnes.

L'aventure d'Hildebrand et d'Hadebrand nous a montré chez les Francs la présence de l'ancienne poésie germanique. On peut citer aussi un exemple de la présence de ces traditions dans la Gaule.

Le poëme dont il s'agit n'est pas écrit dans l'idiome des Francs, mais en latin : il prouve que les traditions épiques de la Germanie avaient pénétré parmi les populations gallo-romaines : voici le sujet du poëme en deux mots.

Attila est venu faire la guerre à un roi fabuleux des Francs, nommé Gilich, qui figure ailleurs dans les légendes germaniques. Attila a reçu en ôtage de ce roi le guerrier Hagano ; il a reçu également comme ôtages du roi des Burgundes et d'un roi d'Aquitaine, le fils de l'un et la fille de l'autre. Walther est le nom du fils du roi d'Aquitaine et la fille du roi burgunde s'appelle Hildegonde. Le roi franc Gilich étant mort, son fils Gunt-Her refuse de payer le tribut à Attila ; Hagano s'échappe et revient chez Gunt-Her. Le personnage d'Attila et les noms de Gunt-Her et d'Hagano rappellent le cycle de l'Edda et des *Nibelungen*. Walther se décide à imiter Hagano et à s'enfuir ; il détermine la jeune Hildegonde à le suivre ; tous deux partent secrètement : au bout de quinze jours ils arrivent aux bords du Rhin. Les détails de leur fuite sont poétiques ; ils marchent par les lieux déserts, évitant l'approche des humains, se nourrissant de la pêche et de la chasse de Walther. La nuit, tantôt il fait la garde, et Hildegonde sommeille près de lui, tantôt c'est elle qui veille pendant que Walther dort la tête appuyée sur les genoux de son amie. Au bord du Rhin, ils trouvent

les Francs, placés là en souvenir de leurs premières invasions dans la Gaule. Le roi Gunt-Her apprenant la fuite de Walther, apprenant qu'il a enlevé, non-seulement Hildegonde, mais un autre trésor qui excite beaucoup plus la jalousie du chef barbare, l'or des Huns, veut se faire rendre cet or par le fugitif ; de là des combats nombreux racontés avec toutes leurs circonstances, entremêlés de longs discours, et dont le dénoûment définitif est que Walther d'Aquitaine tue dix des guerriers francs, coupe le pied au roi, crève un œil à Hagano et perd lui-même une main à la fin de la bataille, comme il est dit dans un vers de l'ouvrage :

Gisent à terre le pied du roi, l'œil de Hagano, la main de Walther.

Après quoi, ayant fait la paix et devenus bons amis, les guerriers causent et plaisantent joyeusement de ce qui vient de se passer.

Or, ce fragment écrit au neuvième siècle, et qui offre des traits de mœurs extrêmement curieux, a pour nous l'intérêt de se rattacher immédiatement au grand cycle germanique dont Attila, Gunt-Her, Hagano, sous le nom d'Hagen ou Hogni, sont, avec Sigurd, les principaux personnages. Walther est tout à fait étranger au cycle germanique ; c'est un héros du Midi, c'est un Aquitain, il en a parfaitement le caractère. L'auteur remarque qu'il parle celtique, ce qui rappelle que la vieille langue gauloise subsista dans le midi de la Gaule plus longtemps que partout ailleurs, en exceptant l'Armorique. Il est très-avisé, très-rusé, très-leste ; il a gardé quelque chose de l'ancien caractère ibérien ; et on peut dire que lui faire exterminer les douze guerriers qu'on lui oppose, est une véritable *gasconnade*. Son caractère ne ressemble point à celui des guerriers francs qu'il combat.

Ceux-ci l'appellent *un bouffon*, et il les appelle des brigands. Ce sont précisément les injures que s'adressaient au moyen âge les populations du Nord et du Midi : on sent ici qu'il y a antipathie de race, que c'est une sorte de revanche poétique prise par les populations méridionales contre leurs ennemis et quelquefois leurs défenseurs très-funestes, les Francs. M. Fauriel a fort bien établi, dans un cours fait à la Faculté des lettres, que Walther était un personnage aquitain placé en regard et au-dessus des héros du Nord ; mais en même temps, on doit reconnaître ici une invasion des traditions germaniques dans le midi de la Gaule ; il a fallu qu'elles y aient pénétré pour qu'ait pu s'opérer cette réaction poétique qui oppose un héros national aux plus fameux héros du cycle germanique et les fait battre à plaisir par lui. Il n'y a que le terrible Hagano qui joue dans l'Edda et les *Nibelungen* un rôle formidable, dont on n'a pu venir à bout à aussi bon marché ; Walther a dû perdre une main par égard pour la grande célébrité d'Hagano.

Enfin il existe une autre histoire dont les origines sont encore plus reculées dans les ténèbres primordiales du monde germanique : c'est l'histoire de *Weland* le forgeron. Cette histoire est racontée dans l'un des poëmes les plus anciens de l'Edda. Weland, qui s'appelle ici *Volundr*, est un Finnois ; il appartient à cette race des aborigènes de la Scandinavie, antérieure aux Scandinaves proprement dits. Il excelle à travailler les métaux et surtout à fabriquer des armes, et sa destinée a quelques rapports avec celle de Dédale : de même il exerce son art dans une île, il est victime des persécutions d'un roi, et il s'envole à travers les airs.

Ce qui est particulier au Nord, c'est le côté sombre de

la tradition, c'est l'atrocité de la vengeance qu'exerce Volundr sur le roi Nidur. Ce roi l'a enchaîné dans une île, lui a coupé les nerfs des jarrets et l'a fait travailler pour lui comme un esclave; Volundr se soumet en frémissant à son sort, mais il saura bien punir Nidur. Il attire les enfants du roi auprès de lui, et leur coupe la tête; il envoie leurs crânes façonnés en coupe à leur père; il envoie à leur mère la prunelle de leurs yeux, en guise de pierres précieuses; de leurs dents il fait une parure pour leur sœur. Sur cette sœur il se venge d'une manière différente et non moins odieuse. Enfin quand Nidur découvre les attentats de Volundr, celui-ci s'envole et, du haut des airs, brave l'impuissante colère de son tyran.

Cette vieille histoire pourrait bien, comme son héros, être antérieure aux Scandinaves, être un récit finnois recueilli dans l'Edda. Volundr semble une personnification de ce peuple qui figure toujours dans les traditions du Nord comme industrieux, comme habile à forger les armes, et en même temps avec le caractère de férocité que présente le Finnois Volundr et qui va bien à une race aussi peu cultivée qu'était celle des anciens aborigènes de la Scandinavie. Il joue cependant le beau rôle, il est le personnage intéressant du drame; les personnages de race scandinave lui sont complétement sacrifiés. Maintenant, cette histoire, si ancienne qu'elle est probablement antérieure à la venue des tribus germaniques en Scandinavie, s'est conservée bien longtemps et s'est transplantée dans beaucoup de pays divers. D'abord, et ceci n'est pas extraordinaire, elle est restée très-populaire en Scandinavie. En Islande un habile ouvrier s'appelle encore aujourd'hui un *volundr*. Ce qui est plus piquant c'est qu'un labyrinthe s'appelle *une maison de Volundr*, comme le mot *Dédale* est le nom du *Volundr* grec.

Des allusions à ce personnage de Volundr, dont le nom s'est prononcé Valander [1], Weland, Wayland, Valland, Galland, se rencontrent dans les récits du moyen âge, non-seulement en Scandinavie, mais en Allemagne, en Angleterre et même en France.

Plusieurs poëmes anglo-saxons célèbrent Weland le forgeron, *Weland smith*. Il en est fait mention par le roi Alfred dans sa traduction de Boëce. Walther d'Aquitaine a une armure fabriquée par Weland. Dans les chroniques et dans les poëmes du moyen âge, on trouve ce nom fréquemment cité. On ne peut dire que les Normands aient apporté en France la renommée de Weland, puisque nous la voyons déjà consacrée par le poëme de Walter d'Aquitaine, qui est à peu près aussi ancien que leur établissement. Il faut donc admettre que l'introduction en Gaule de cette légende commune à plusieurs peuples germaniques s'est faite lors de l'invasion du cinquième siècle. MM. Depping et Francisque Michel, dans une brochure intitulée *Weland le forgeron*, ont rassemblé quinze passages tirés des poëmes et des chroniques du moyen âge, dans lesquels Weland est mentionné. Quand il était question d'armes bien trempées, on les attribuait à Galand, *l'habile de la Forge ;* cette tradition a été si répandue dans notre pays que les bonnes épées s'appelaient des *galandes*. J'ai dit ailleurs [2] que W. Scott avait emprunté à une légende saxonne ou danoise, dont le héros procède de l'antique Volundr, le nom et le personnage de Wayland-Smith dans le roman de *Kenilworth*.

Je suis loin de prétendre avoir épuisé les influences germaniques ; j'ai seulement cherché à les faire pressentir,

[1] C'est la forme la plus semblable à la forme primitive du mot *Volundr*.
[2] Chap. Ier du Ier volume.

je les signalerai avec plus de détails à mesure qu'elles se manifesteront par la langue, les idées, les sentiments, ou se produiront dans les ouvrages; mais il fallait citer, comme par anticipation, un certain nombre d'exemples assez frappants pour éveiller sur ce point l'attention du lecteur, et démontrer, dès à présent, que les nations germaniques n'ont été, sous aucun rapport, sans action sur notre développement.

A ce moment, j'ai posé les bases de tout ce qui suivra; les éléments fondamentaux de notre civilisation, et, par suite, de notre littérature ultérieure, nous sont acquis.

Nous avons interrogé d'abord les anciennes populations ibériennes et celtiques; nous leur avons demandé les premiers rudiments de ce qui serait un jour notre nationalité et notre langage; nous avons vu ensuite le génie grec et romain apparaître dans la Gaule et y laisser sa double empreinte. Puis nous avons vu, ce qui était plus important encore, le monde chrétien se construire sous nos yeux; nous avons assisté à cette triple construction dogmatique, morale et poétique.

Il restait à constater l'influence des nations germaniques; j'ai cherché à en marquer les principaux traits. Maintenant que nous sommes en possession de tous les éléments de notre développement intellectuel et littéraire, nous allons assister au jeu de ces éléments; nous allons voir ce qui reste de l'ancienne civilisation grecque et romaine aux prises avec les nouvelles idées, les nouvelles habitudes, les nouveaux sentiments qu'a enseignés le christianisme ou qu'inspire la barbarie.

Nous allons voir le christianisme pénétrer la barbarie; la barbarie arrêter, modifier, contrarier le christianisme, et subir enfin son action.

CHAPITRE IV

POËMES INSPIRÉS PAR L'INVASION DES BARBARES

Poëme de Marius Victor, de Marseille. — De la satire païenne et de la satire chrétienne. — Le poëme de Paulin sur sa vie. — Vicissitudes d'une destinée de ce temps. — Les deux petits poëmes attribués à saint Prosper.

Après cette excursion chez les peuples germaniques, maîtres désormais de la Gaule, nous reprenons l'histoire de la littérature latine dans notre pays. La portion païenne de cette littérature n'était pas de force à tenir contre la barbarie et la barbarie l'effaça en passant; la culture chrétienne, au contraire, résista; elle fut bien atteinte, foulée aux pieds, anéantie en apparence par la barbarie; et c'est le triste spectacle qu'elle nous présentera bientôt dans les septième et huitième siècles. Mais il y avait en elle un principe de vie et d'avenir, et après avoir été momentanément courbée par le flot barbare, elle se relèvera plus tard quand Charlemagne lui tendra sa main puissante.

Aujourd'hui nous n'en sommes pas encore là. Nous allons chercher, dans la poésie contemporaine de l'invasion, l'image et comme le contre-coup de ce terrible événement. Je grouperai ensemble quelques petits poëmes

appartenant à des auteurs divers et exprimant, chacun à sa manière, l'impression que firent les envahisseurs sur les imaginations et sur les âmes des Gallo-Romains du cinquième siècle. Ces poëmes contiennent soit le récit d'aventures personnelles, soit le tableau de la situation générale, soit l'expression des sentiments et des idées qui naquirent alors par le contact et pour ainsi dire sous le coup de l'invasion barbare.

Le premier de ces petits poëmes est une satire de Claudius Marius Victor [1] de Marseille. Victor était un rhéteur chrétien qui continuait l'enseignement et la tradition de la rhétorique païenne, comme Ausone le faisait un siècle avant lui. Mais, depuis Ausone, le christianisme avait gagné, et Victor est beaucoup plus chrétien que son devancier; depuis Ausone aussi le temps avait reçu des enseignements sévères; il était devenu plus sérieux, et au lieu d'une poésie insouciante, molle, purement descriptive, voici une poésie qui ne se contente pas de décrire indolemment ce qui tombe sous ses yeux, ou de jouer avec les formes du langage et de la versification, mais qui s'attaque au siècle et s'efforce de le peindre, qui a l'intention de le flétrir, de le redresser. C'est le premier exemple que nous trouvions de la satire chrétienne, et, sous ce rapport seul, il mériterait de nous arrêter. Née dans les derniers temps de la littérature antique, à l'époque où tous les genres de cette littérature étaient envahis par la rhétorique et la déclamation, la satire païenne participa des vices de l'époque qui la vit naître : elle fut toujours plus ou moins déclamatoire. Une autre remarque à faire, c'est que ce genre littéraire, dont la destination était d'attaquer la corruption des

[1] Wernsdorf, *Poetæ latini minores*, t. III, p. 103.

mœurs, en a été atteint et infecté lui-même; presque toujours la satire païenne a été complice des désordres qu'elle attaquait, et la flétrissure a constamment rejailli sur la main qui l'infligeait. C'est ce que la lecture de Juvénal prouve suffisamment. Il ne pouvait pas en être ainsi de la satire chrétienne.

Le christianisme venant se mettre en opposition directe avec le monde ancien, devait, en l'attaquant, rester pur de ses atteintes. Aussi la satire chrétienne a paru d'abord sur un terrain complétement soustrait à la contagion du vice païen; car c'est dans la chaire chrétienne qu'elle a fait entendre ses premiers accents. Ainsi, elle se rattache par son origine aux origines mêmes de la chaire. On trouve dans les homélies de saint Ambroise de véritables satires, des peintures de mœurs presque comiques [1].

Or, de même qu'il y avait de la satire dans les homélies de saint Ambroise, il y a de l'homélie dans le poëme de Marius Victor; les réflexions morales, religieuses l'emportent sur les tableaux satiriques. On sent que la satire chrétienne est fille de la chaire, comme la satire païenne est fille de l'école.

L'auteur, de retour à Marseille, sa patrie, converse avec l'évêque Salmon. Celui-ci, dans des vers qui ont assez de fraîcheur, invite son ami à se placer avec lui à l'ombre d'une vigne, sur des siéges de gazon :

Herbida cespitibus sunt structa sedilia vivis.

Là, ils s'entretiennent des événements du jour. Eh bien !

[1] Voyez, dans le Ier volume de cet ouvrage, les fragments que j'ai cités de certaines homélies de saint Ambroise.

Salmon, dit le poëte, où en sont tes affaires? en quel état se trouve ta patrie? Arrivant à l'invasion des Barbares, il la représente comme un grand mal; mais il en fait un argument de prédication et de moralité.

« Si le Sarmate a ravagé, si le Vandale a incendié, si l'Alain agile a dérobé quelque chose, bien qu'avec une espérance douteuse et des efforts découragés, nous nous appliquons à réparer le mal qu'ils ont fait; mais nous négligeons ce dont la perte nous met en péril; nous souffrons lâchement que nos âmes pourrissent dans l'oisiveté; nous livrons nos cous aux chaînes, nous nous laissons lier les mains par le péché dont nous sommes la proie : nous aimons mieux nettoyer notre vigne, ou couper les buissons, renouveler la porte arrachée, les fenêtres brisées, que de cultiver le vaste champ de l'âme, ou de relever les ruines de l'intelligence. »

Voilà des réflexions comme j'annonçais qu'il devait s'en trouver dans la satire chrétienne. Dans la portion réellement satirique du morceau, l'auteur attaque divers genres de corruption, soit de l'esprit, soit des mœurs; il blâme les philosophes qui, au lieu de se convertir au christianisme en présence des maux de l'invasion, continuent à s'occuper de leur vaine science. On voit, par ces censures mêmes, que ces philosophes étaient considérés et avaient des disciples.

Puis, notre satirique, s'adressant aux femmes, leur reproche la vanité mondaine, le goût de la parure dont la venue des Alains et des Goths n'a pu les guérir; il leur reproche de ne pas abandonner le rouge et le blanc (*cerusa et minium*). On voit que la vie païenne, avec ses habitudes littéraires et philosophiques, ses mœurs élégantes et raffinées, subsistait en présence des Barbares.

Au milieu de ce grand cataclysme, on lisait Virgile, Ovide, Térence.

« On néglige Paul et Salomon, dit Marius Victor, pour aller applaudir ce que Virgile a chanté de Didon, Ovide, de Corinne, pour la lyre d'Horace, la scène de Térence. »

Le poëte chrétien n'échappe pas lui-même complétement à cet empire de la littérature antique encore vivante ; car, même dans ses invectives contre elle, on peut relever des réminiscences de Virgile et d'Ovide.

La *Confession* de Paulin est un poëme du même temps, mais plus curieux que la satire de Victor. Paulin était petit-fils d'Ausone; sa très-longue existence, qui commence dans les dernières années du quatrième siècle, embrasse le cinquième presque tout entier : à quatre-vingt-quatorze ans il écrivait le petit poëme qui, en général, est désigné par le titre d'*Eucharisticon* (Action de grâces) et qui contient l'histoire de toute sa vie. Ce poëme n'a aucun mérite d'expression, la latinité en est barbare, au point d'être à peine intelligible; il diffère, sous ce rapport, de celui de Victor, écrit, au contraire, dans un latin assez élégant ; son grand mérite est de nous mettre sous les yeux le tableau d'une destinée agitée, errante, et dont beaucoup de circonstances doivent avoir été communes à bien des destinées contemporaines. Suivre Paulin à travers sa longue carrière, c'est vivre une vie d'homme au milieu des orages du cinquième siècle.

Paulin était né en Macédoine, à Pella, où naquit Alexandre ; dès l'âge de trois ans, il fut amené à Bordeaux, patrie de sa famille. Son grand-père Ausone vivait encore ; Paulin nous raconte ses premières études qui lui ont donné le goût de la littérature antique, à laquelle, dit-il, sa vieillesse est restée fidèle, quoique son siècle dégénéré ait perdu toute

habitude studieuse[1]. En effet, sa vie fut si longue et tomba dans un tel moment, qu'elle touche, par son commencement, à une époque où la culture païenne était encore florissante, et par sa fin, à une époque où cette culture était presque complétement abandonnée.

A peine avait-il cinq ans qu'on lui fit étudier la philosophie de Socrate et la poésie d'Homère; le grec était sa langue naturelle; il eut quelque peine à apprendre le latin, qui était pour lui une langue étrangère; il excuse par là sa manière de l'écrire, et, en effet, elle a besoin d'excuse.

Une fièvre qu'il eut força ses parents d'interrompre ses études; par ordre des médecins, il se livra tout entier aux plaisirs de son âge.

Ici est placée une peinture animée de l'existence d'un jeune patricien gaulois; les détails sont intéressants, parce qu'ils nous transportent dans l'intérieur de la vie domestique gauloise, à cette époque, sur laquelle nous n'avons pas, d'ailleurs, beaucoup de renseignements : « Mon plaisir était d'avoir un beau cheval couvert d'un harnais brillant, un écuyer de grande taille, un chien rapide, un bel épervier; il fallait que Rome m'envoyât le ballon doré qui volait dans mes jeux ; que mon vêtement fût soigné, parfumé et souvent neuf (*nova sæpe*). » On dirait un jeune seigneur du moyen âge : voici l'épervier féodal, voici même l'écuyer de haute taille, assez analogue à nos *chasseurs* de grandes maisons. Cette vie dura, pour Paulin, de dix-huit ans jusqu'à vingt. Alors ses parents le contraignirent d'épouser une femme parée d'un beau nom, mais peu faite pour plaire: c'était un mariage de convenance.

[1] Quarum jamdudum nullus vigeat licet usus
Disciplinarum, vitiato silicet ævo,
Me romana tamen, fateor, servata vetustas
Plus juvat.

Dès ce moment, Paulin devient chef de famille ; il fait travailler ses gens, les encourage lui-même par l'exemple de son activité et ranime la culture dans ses champs négligés ; il lui faut se mettre en règle avec le fisc, ce qui, dit-il, semblait particulièrement amer à plusieurs. Paulin se peint exempt d'ambition, se livrant à tous les plaisirs que comportait l'existence d'un grand propriétaire opulent et voluptueux. Il n'avait d'autres désirs que de posséder une maison élégante, renfermant des appartements vastes et commodes, pour passer les diverses saisons de l'année, une table bien garnie, des esclaves nombreux et jeunes, un riche mobilier propre à des usages variés, une argenterie où la valeur du travail l'emportât sur le poids[1], des artistes habiles à satisfaire promptement ses commandes[2], beaucoup de chevaux dans ses écuries et des équipages sûrs et élégants[3].

Tout alla bien dans la vie de Paulin, jusqu'à l'âge de trente ans environ ; mais, à cette époque, deux grands malheurs fondirent sur lui ; il perdit son père, qu'il aimait tendrement, et les Barbares entrèrent, comme il dit, dans les entrailles de l'empire romain (*Romani in viscera regni*). Dès ce moment commença la série de ses infortunes ; ce sont d'abord des procès ; il faut qu'il défende, contre un frère, le testament paternel et le bien de sa mère ; puis des périls, auxquels l'expose sa fortune de la part des agents du fisc, à peu près comme en Orient la richesse des particuliers attire sur eux les avanies des pachas.

[1] Argentumque magis pretio quam pondere præstans.

[2] Et diversa artis cito jussa explere periti
Artifices.

. . . . Stabula et jumentis plura refertis,
Tunc et carpentis evectio tuta decoris.

On voit qu'il y avait dans la conquête des Goths de certains procédés et une certaine mesure. Plusieurs, dit-il, avec une grande humanité, veillaient à la protection de leurs hôtes. Lui seul n'eut pas de Goths à loger ; il continua à mener la même vie qu'auparavant, à jouir des mêmes délices, malgré la dureté des temps ; mais il devait expier ce bonheur exceptionnel ; sa maison, n'étant sous la protection d'aucun Goth, fut pillée par la foule au moment du départ. Ce qui devait lui être plus funeste que les Barbares, c'était un fantôme d'empereur romain, Attale, qui, pendant son règne éphémère, avait eu l'idée de donner à Paulin le titre de *comte des largesses sacrées ;* cette faveur, sans réalité, aussi bien que les largesses impériales, attira sur le malheureux titulaire la colère des Goths; ceux-ci, mécontents d'Attale, dépouillèrent Paulin de tout ce qu'il possédait et le chassèrent de Bordeaux.

Il se retira à Bazas, patrie du père d'Ausone. Un autre siége vint l'y chercher : Bazas fut bientôt environné par une armée composée de Goths et d'Alains. Au dedans il y avait, en même temps, un soulèvement d'esclaves armés, dit Paulin, spécialement pour le massacre de la noblesse[1].

Comme on voit, c'était un épisode de la grande jacquerie des Bagaudes ; heureusement pour Paulin, celui qui voulait le frapper fut tué lui-même. Effrayé d'un tel état de choses, Paulin eut la pensée d'aller chercher un refuge auprès des Alains dont il connaissait le roi. Ce roi des Alains servait à contre-cœur la nation des Goths et ne demandait pas mieux que de s'en séparer. Paulin sort de la ville et va trouver le chef barbare ; mais celui-ci répond

[1] Armati in cædem specialem nobilitatis.

qu'il ne peut lui donner un asile, l'avertissant en même temps de ne pas rentrer dans Bazas, s'il ne veut s'exposer plus tard à la colère des Goths; Paulin se trouve dans un grand embarras et troublé de craintes qu'il confesse très-naïvement. Alors, le chef alain propose d'entrer dans la ville et de la défendre contre les Goths; l'étrange négociation réussit: le roi donne pour ôtages sa femme et son fils. Paulin se livre lui-même, et les Alains s'approchent de la ville en amis.

Ils s'établissent à l'entour, font un rempart de chars et de tentes, et attendent ainsi les Goths qui, abandonnés par leurs alliés, s'éloignent. Rien ne peint mieux le degré d'abandon où le pouvoir laissait le pays, que ce récit sans art, dans lequel on voit un empereur dont la faveur n'est bonne qu'à compromettre, et un particulier qui traite avec l'ennemi, qui détache du corps de l'armée d'invasion une partie de ses forces, et fait d'une nation barbare une nation alliée; le tout sans qu'aucune autorité publique intervienne. Ainsi se passaient les choses sur chaque point de l'empire, depuis que tout pouvoir central avait péri.

Paulin, après ces désastres, âgé de trente-quatre ans, se rapprocha de l'Église et de ses sacrements; le malheur l'avait ramené à la religion; il eut besoin de cet appui pour supporter de nouvelles infortunes; il perdit sa belle-mère, puis sa mère, puis sa femme qui avait souvent été pour lui une contrariété, et qui, morte, ne fut qu'une douleur. Ses deux fils étaient éloignés de lui. L'un d'eux était allé à Bordeaux, espérant, dit Paulin, y vivre plus libre qu'au milieu des Goths; l'autre était entré au service du roi des Visigoths, et là, il passait sa vie entre les amitiés et les colères de ce roi:

Inter amicitias... regis et iras.

Ce vers peint assez bien la situation des Romains qui s'attachaient aux Barbares et jouissaient de la plus grande faveur jusqu'à ce qu'un soudain accès de colère les précipitât dans l'abîme où tomba le malheureux Boëce.

Enfin, ayant tout perdu, n'attendant plus rien que de Dieu, Paulin s'est établi à Marseille ; il a choisi ce lieu pour y vivre avec quelques saints personnages qui lui sont chers ; il ne possède pas un champ à la glèbe duquel soient attachés des colons[1], il faut qu'il cherche ailleurs que chez lui tout ce qui est nécessaire à son existence ; il n'a qu'une maison de ville avec un jardin et un petit champ de quatre arpents, où ne manquent ni la vigne, ni les fruits, mais où manque la terre : il prend à ferme et tente de cultiver les espaces abandonnés. « J'ai établi, dit-il, ma maison au sommet et au bord d'un rocher, de peur de paraître retrancher quelque chose du terrain. » Bientôt la patiente industrie de Paulin lui réussit ; sa maison se remplit d'esclaves, ses affaires s'améliorent. Mais l'instabilité des choses, condition générale du temps[2], cause encore une fois la ruine de Paulin ; alors, vaincu par les soucis et les années, pauvre, isolé, facile aux projets nouveaux, après avoir beaucoup hésité, il se résolut de retourner à Bordeaux ; ce fut dans cette dernière détresse de Paulin qu'un secours inattendu vint le sauver du désespoir.

Un Goth qui lui était inconnu lui envoya le prix d'un champ qu'il désirait acheter : le prix, dit Paulin, n'était pas égal à la valeur du champ ; il n'en fut pas moins reconnaissant de la bonne volonté du barbare, qui aurait pu prendre la terre sans rien payer. Ce trait achève de caractériser les rapports des Goths conquérants avec les propriétaires

[1] Non ager instructus propriis cultoribus ullus.
[2] Conditio instabilis semper generaliter ævi.

gallo-romains. Enfin, Paulin termine par des actions de grâces le récit de sa carrière si longue, si agitée. C'est un grand hommage au sentiment chrétien, que de terminer ainsi une narration pareille.

L'intérêt de ce poëme est de nous faire assister à toutes les phases, à toutes les vicissitudes d'une destinée. Il y a eu certainement, à cette époque, beaucoup d'hommes qui ont été d'abord riches, heureux, puis, tombés dans la misère, ont vécu errants de pays en pays, ont essuyé des traverses de toutes sortes, et, au milieu de ces malheurs que le siècle déchaînait sur eux, ont été soutenus, comme Paulin, par la foi chrétienne.

Tels furent les auteurs de deux petits poëmes du même temps, et nés dans des circonstances analogues : tous deux ont été attribués à saint Prosper, l'adversaire des semi-pélagiens. Le premier de ces poëmes, adressé par l'auteur à sa femme, pour l'engager à se vouer ainsi que lui à Dieu, pourrait, à la rigueur, être de saint Prosper : on y trouve même quelques vers qui s'accordent assez avec ses idées sur la grâce[1]. Mais, s'il est de saint Prosper, ce dont je doute fort, c'est ce qu'il a fait de mieux ; les vers sont beaucoup plus harmonieux, beaucoup plus agréables à lire que ceux de son poëme théologique. L'auteur commence par cette allocution bien touchante, pour être sortie de la bouche de l'intraitable partisan de la prédestination.

« O compagne fidèle de mes destinées, consacrons à Dieu notre vie courte et agitée. Vois les jours fuir, emportés par une rotation rapide, et les membres du monde qui se brise, se consumer et périr. Tout ce que nous possédons nous échappe, les biens qui s'écoulent ne remontent pas

[1] Sancti Prosperi *Opera*, éd. de 1711, p. 772.

vers leur source, ils attirent par une vaine apparence nos âmes pleines de désirs et d'erreurs. Où est maintenant le fantôme des choses, où sont les richesses des puissants? »

Le poëte s'arrête sur les changements, alors si fréquents, dans la fortune des hommes, changements dont la *Confession* de Paulin nous a offert un touchant exemple. « Celui qui labourait la terre avec cent charrues est en grand souci pour se procurer une paire de bœufs; celui qui se faisait porter à travers les villes dans de somptueux équipages, malade, regagne d'un pied lassé sa campagne dépouillée. »

« Tout se précipite vers son terme », ajoute-t-il avec ce pressentiment lugubre de la fin des temps, qui, durant plusieurs siècles, n'abandonna point les imaginations des hommes; puis, une réflexion encore plus mélancolique lui inspire quelques beaux et tristes vers.

« Quand ce ne serait pas la fin, quand le monde pourrait voir encore de longs jours, nous n'en devrions pas moins mourir! Et que me sert que les fleuves, dans leur longue course, épanchent leurs ondes sans s'épuiser, que les forêts aient triomphé de siècles nombreux, que les mêmes champs fleurissent toujours; ces choses demeurent, mais nos pères ont passé. »

Nam mihi quid prodest quod longo flumina cursu
Semper inexhaustis prona feruntur aquis?
Multa quod annosæ vicerunt sæcula sylvæ,
Quodque suis durant florea rura solis?
Ista manent, nostri sed non mansere parentes.

Il y avait donc quelque poésie dans les sentiments et même dans le langage de ces hommes si malheureux. Une seule chose les soutenait dans leurs misères, c'était leur foi,

une foi persévérante et vive ; il était consolant de pouvoir se dire, avec l'auteur du poëme qui est sous nos yeux : « Ce Dieu desêtres, créateur du ciel et de la terre, est né *pour moi* d'une vierge ; il a tendu son dos aux coups de fouet, ses joues aux soufflets, son visage aux crachats ; il a consenti à être cloué sur une croix. Mort, puis ressuscité vainqueur du trépas, il m'a porté dans ses bras à son Père qui est au ciel. »

L'auteur termine comme Paulin par des actions de grâces ; il s'y joint un sentiment plus tendre : s'adressant à sa compagne : « Réprime mon orgueil, console mes douleurs, soyons-nous l'un à l'autre un exemple de pieuse vie, sois le garde de ton gardien, sois pour lui ce qu'il sera pour toi, relève-le s'il tombe, et que sa main te soulève, afin que nous ne soyons pas seulement une même chair, mais que nous n'ayons qu'une âme et un esprit [1] ! »

Ces expressions sont senties ; elles peignent la tendresse d'un couple d'âmes s'entrelaçant pour résister à la tempête, et le christianisme, au milieu des maux universels, créant pour l'homme un asile dans l'amour.

L'autre poëme, qui porte dans les œuvres [2] de saint Prosper ce titre *de Providentia carmen*, n'est pas de lui ; il s'y rencontre des vers suspects de semi-pélagianisme, que son orthodoxie ne se serait certainement pas permis.

C'est un plaidoyer pour la Providence, en réponse aux objections de ceux pour qui les malheurs du temps avaient obscurci cette grande vérité. L'adversaire de l'auteur, parmi les maux dont le siècle a été témoin, lui rappelle une circonstance de sa vie, un malheur dont il a été victime.

« Toi-même, tout poudreux parmi les chariots et les ar-

[1] S. Prosperi *Op.*, éd. de 1711, p. 775.
[2] *Ib.*, p. 786.

mes des Goths, tu marchais péniblement chargé de lourds fardeaux ; lorsque le saint vieillard, chassé de sa ville incendiée, conduisait, comme un père, dans l'exil ses brebis mutilées. »

Malgré cet argument *ad hominem*, et malgré les calamités qui frappent les plus saints personnages, l'auteur défend, dans tout le poëme, le dogme alors fort attaqué de la Providence, dogme auquel nous allons voir Salvien consacrer une plus magnifique apologie.

CHAPITRE V

SALVIEN

Caractère et vie de Salvien. — Sa lettre aux parents de sa femme. — Son traité de l'avarice, dédié à l'Église.—Décadence morale de celle-ci dès le temps de Salvien. — Son traité du gouvernement de Dieu. — Caractère et marche générale de l'ouvrage. — Oppression et misère de la Gaule. — Impôts. — Bagaudes. — Esclaves. — Corruption de l'Aquitaine et de l'Afrique. — Passion du théâtre. — Les Barbares mis au-dessus des Romains et considérés comme les instruments de Dieu. — Idée de la Providence.

Nulle part l'impression produite sur les esprits par l'invasion des Barbares ne se montre aussi complétement et aussi vivement que dans Salvien. Salvien écrit trop bien le latin et a trop les habitudes de la rhétorique romaine pour ne pas avoir reçu l'éducation de cette rhétorique. Il était probablement né à Cologne, et avait dû être élevé à Trèves, centre de la culture gallo-romaine dans le Nord. Sans le grand événement qui vint frapper le cinquième siècle, Salvien n'eût peut-être été qu'un bel esprit chrétien, mais les Francs arrivèrent et lui donnèrent de l'éloquence. Les Francs brûlèrent Cologne, Trèves et plusieurs de ces villes opulentes qui s'élevaient sur les bords du Rhin et de la Moselle et formaient, de ce côté, la frontière de la civilisation romaine. Salvien, fuyant l'incendie et le glaive, se réfugia dans le midi de la Gaule, dans une contrée moins atteinte par la barbarie; il vint à Marseille et y fut accueilli

par ces hommes saints et savants dont j'ai déjà parlé, et qui conservaient dans ces provinces le dépôt des lettres chrétiennes : saint Hilaire d'Arles, saint Eucher et quelques autres.

Ce fut là que Salvien écrivit ses ouvrages : dans la première portion de sa carrière, au sein des catastrophes qui l'avaient agitée, son imagination avait contracté une mélancolie à laquelle le Midi vint mêler ses ardeurs.

Nous possédons quelques lettres de Salvien qui jettent peu de jour sur les événements de sa vie; dans celle qu'il écrit à Eucher, évêque de Lyon, il se plaint avec une fierté indignée qu'Eucher, au lieu de lui adresser directement les félicitations qu'il lui envoyait, les lui ait fait apporter par un de ses disciples. Ce qui perce d'altier dans cette lettre va bien au caractère fougueux et emporté dont Salvien marqua son éloquence [1]. Une autre lettre d'un caractère tout différent mérite d'être rappelée, c'est celle qu'il adressa tant en son nom qu'au nom de sa fille et de sa femme au père et à la mère de cette dernière, Ypatius et Quieta. Bien que ceux-ci fussent convertis au christianisme, leur long silence donnait lieu à Salvien de craindre qu'ils ne fussent mécontents du parti que lui et sa compagne avaient pris de changer leurs relations et de vivre fraternellement. C'est pour désarmer le courroux de son beau-père et de sa belle-mère que Salvien leur écrit. Le ton de cette lettre est extrêmement affectueux et pénétrant; Salvien parle d'abord en son nom ; bientôt, pensant que la voix d'une fille sera plus puissante sur un père et une mère que la sienne, il s'adresse à son épouse chérie, il lui remet la plume, il l'invite à continuer ce qu'il a commencé : « Main-

[1] Salv., éd. Baluze, p. 200.

tenant, lui dit-il [1], ô très-chère et très-vénérable sœur...., prie afin que j'obtienne, supplie tes parents et dis-leur : Je me précipite à vos pieds, ô parents bien-aimés; moi votre Palladie, votre petite pie, votre petite dame (*domnula*), moi à qui, dans l'indulgence de votre tendresse, vous vous plaisiez à donner tous ces noms. »

Puis les deux époux demandent grâce au nom de leur unique enfant, de la petite Auspiciola, qu'ils présentent aux parents de sa mère pour les désarmer ; moyen employé souvent pour attendrir des juges et que Salvien emprunte aux habitudes du barreau afin de gagner ce procès d'un nouveau genre. J'indique cette lettre parce qu'elle nous fait assister à une scène d'intérieur qui dut se reproduire fréquemment à cette époque où souvent la moitié d'une famille était gagnée au christianisme, tandis que l'autre se débattait encore contre lui ; parce qu'elle peint comment il s'insinuait dans les âmes par la contagion de la tendresse et l'empire des larmes ; enfin, parce que ce morceau respire une onction et une suavité qui ne sont pas ordinaires à Salvien ; car, si son éloquence est en général âpre et violente, la lettre à Ypatius et à Quieta prouve que des qualités opposées ne lui étaient pas complétement étrangères, et que s'il savait, comme nous aurons occasion de le reconnaître, haïr et maudire, il savait aussi aimer et prier.

Nous avons vu l'invasion des Barbares dans la Gaule développer, au sein de la littérature chrétienne, deux inspirations diverses ; l'invective et la satire ont été lancées au monde romain au nom de ces calamités, et l'idée de la Providence a été proclamée en présence, et, on peut le dire

[1] Salv., éd. Baluze, p. 203.

encore, au nom même de ces calamités. Ces deux inspirations, dont jai recueilli quelques expressions éparses dans quelques poëmes de peu d'étendue, se condensent, pour ainsi dire, dans la parole de Salvien, et y éclatent toutes deux avec une incomparable énergie.

La tendance satirique a seule inspiré le premier de ses ouvrages, c'est une longue et un peu monotone déclamation contre l'avarice; elle est dédiée à l'Église dont elle attaque très-énergiquement la corruption [1]. « Tu as perdu ton détachement des richesses mondaines et ton amour des biens célestes...; autant tu as gagné de peuples, autant tu as gagné de vices...; plus tu as été riche par le nombre, plus tu as été pauvre en dévotion, à la fois plus grande et plus petite, en progrès et en décadence... » Prenons date de cette déclaration de Salvien touchant la décadence de l'Église. Nous sommes en 440, et déjà l'Église est accusée, par un saint, de relâchement et de corruption : ces plaintes, comme on le voit, sont anciennes dans le monde.

Ces plaintes se feront entendre à toutes les époques de l'histoire littéraire moderne, dans la prédication aussi bien que dans les fabliaux du moyen âge. Elles seront reproduites par Dante, au quatorzième siècle, par Luther, au seizième, par Voltaire, au dix-huitième, presque dans les termes employés au cinquième par Salvien.

Son ouvrage capital, celui où il s'est mis tout entier, a pour titre : *du Gouvernement de Dieu* (*de Gubernatione Dei*).

Dans le dernier siècle, un homme d'un esprit fantasque et bizarre, Delisle de Salle, eut la singulière idée d'intituler un opuscule de sa composition : *Mémoire en faveur de Dieu;*

[1] Salv., éd. Baluze, p. 223.

ce titre conviendrait assez à l'écrit de Salvien. Milton dit au commencement du *Paradis perdu*, qu'il va *justifier les voies de Dieu sur l'homme*. Le vers de Milton serait une épigraphe convenable pour le traité *de Gubernatione Dei*. Dès les premières lignes, Salvien combat les épicuriens de son temps, qui proclamaient un Dieu insouciant des choses du monde, *incuriosus*. C'est la même inspiration qui dictait à saint Augustin son traité *de la Cité de Dieu*, et à Orose, sa mélancolique histoire du genre humain.

Quant à l'économie générale du livre, il est difficile d'en donner une idée. L'auteur semble d'abord vouloir suivre un ordre méthodique. Il commence par alléguer, en faveur de la Providence qu'il défend, les opinions de ceux des anciens philosophes qui ont proclamé, plus ou moins obscurément, cette grande idée : il dit qu'il cite ces philosophes pour convaincre certains chrétiens qui ne sont pas entièrement revenus des idées païennes, tant ces idées opiniâtres avaient de peine à se détacher des esprits ! il ajoute que ces philosophes sont peut-être élus. Salvien, que ses relations avec les hommes du Midi de la Gaule et quelques expressions de ses ouvrages rendent suspect de semi-pélagianisme, avait comme tout le parti anti-augustinien, des théories assez larges en matière de salut. Après les opinions des philosophes, il allègue des exemples tirés de l'Écriture, qui établissent encore mieux le soin donné par Dieu à la destinée de l'homme, et en particulier du peuple juif. Voilà ce qui remplit les deux premiers livres ; mais à partir du troisième, Salvien ne suit plus aucune méthode, il va d'un argument à l'autre, sans ordre et sans suite, emporté par la fougue de son imagination et par l'entraînement de sa propre parole. Ce n'est plus un fleuve dont on puisse dessiner nettement le cours, ce serait plutôt un torrent sinueux

allant et revenant en sens divers, ou mieux encore, un flux et un reflux tumultueux; plein d'une confusion imposante, et roulant des bruits sublimes parmi les bouillonnements et l'écume; c'est un océan, une tempête d'éloquence.

Pour faire connaître la pensée de Salvien, il faut donc renoncer à le suivre dans sa marche, et résumer en quelques mots le système de son argumentation. Le voici dans son ensemble. « Vous vous plaignez, Romains, de ce que les Barbares vous écrasent. » Ici, une peinture effrayante des dévastations de ces Barbares. « Eh bien, vous avez tort, car vous méritez vos maux; » ici, une peinture non moins vive que la première, de la corruption qui règne dans tout l'Empire. « D'ailleurs, ces Barbares que vous accusez vous valent bien, et même ils valent mieux que vous; » nouvelle occasion de flageller les vices des Romains. Au-dessus de cette grande accusation, plane l'idée de la justice inexorable de Dieu, de Dieu qui livre le monde romain à toutes ces misères comme à un juste châtiment. Telle est la pensée sombre et forte qui domine l'ouvrage de Salvien. Une pareille donnée lui permet de peindre sous divers aspects les mœurs et, ce qui est presque la même chose, les vices de son temps; de là, des tableaux vrais au fond, malgré l'exagération du coloris; de là aussi, les accents d'une fougueuse colère, et la manifestation de la grande idée d'un Dieu providentiel qui punit et protége le monde.

Toutes les classes de citoyens, toutes les conditions de la société sont passées en revue par Salvien; partout il trouve l'avarice, l'impureté, le sang. Il s'appesantit sur l'état misérable des provinces; ce n'est qu'oppression locale, rapine et brigandage du fisc; vexations de la part des magistratures municipales. « Tous les curials ne sont-ils pas des tyrans? » s'écrie-t-il. Entrant dans de plus grands détails,

il accuse l'inique répartition des impôts; ce sont les plus faibles qui portent le fardeau le plus lourd : « A considérer ce qu'ils donnent, vous les croiriez dans l'abondance ; à considérer ce qu'ils possèdent, vous trouverez qu'ils sont dans le besoin. » Salvien entrevoit et réclame le principe constitutionnel de la discussion de l'impôt, le mot s'y trouve : « A qui laisse-t-on discuter pourquoi il paye? Quand il faut défrayer les envoyés de l'empereur (*nuntii epistolarii*) et leur faire des présents, les grands décrètent et les pauvres payent ; on oublie de dégrever ceux-ci, on se souvient qu'ils sont tributaires quand il s'agit d'augmenter les impôts, non quand il s'agit de les restreindre. » Salvien termine ce morceau qui dévoile si bien les procédés fiscaux de l'oppression romaine, par ces énergiques paroles. « La république morte, ou rendant le dernier souffle, est étranglée par les liens de l'impôt comme par les mains des voleurs (*tributorum vinculis quasi prædonum manibus strangulata.* »

Cette oppression intolérable déterminait un grand nombre d'hommes à se séparer de la société romaine. Les uns s'enfuyaient chez les Barbares, les autres se réfugiaient dans les forêts et les montagnes et embrassaient la vie de *Bagaudes*. Selon Salvien, une portion de la Gaule et de l'Espagne aurait pris ce parti, fait qui attesterait une immense désorganisation. Salvien ose défendre la cause des esclaves fugitifs. « Si ton esclave est fugitif, toi aussi, noble, toi, riche, tu es fugitif, car tous ceux qui abandonnent le Seigneur fuient leur maître. Ce que tu reproches à ton esclave, ô riche! tu le fais toi-même ; il fuit son maître et tu fuis le tien ; tu es plus coupable que lui, car le maître qu'il fuit est peut-être mauvais, et le tien est bon. Tu accuses aussi ton esclave de gourmandise ; mais ce qu'il fait rarement par besoin, tu le fais chaque jour par excès de richesses ; c'est donc toi

que frappe surtout la sentence de l'Apôtre ; c'est toi seul, car tu fais ce que tu condamnes et bien pis encore[1]. »

Salvien, accablant les riches et justifiant, excusant du moins les misérables, parle comme parlera, treize siècles plus tard, un homme dont la parole sera rude et fougueuse autant que la sienne ; Salvien est le Bridaine du cinquième siècle.

Salvien flétrit la dépravation des mœurs romaines avec une abondance de détails et une énergie d'expression que je n'oserais reproduire. Les deux provinces qu'il représente comme les plus gangrénées de vices sont l'Aquitaine et l'Afrique. Le christianisme n'avait pu lever dans ce fumier de corruption. Salvien nous fournit à ce sujet d'étranges renseignements. En Aquitaine, quand un noble se convertissait au christianisme, il était déshonoré ; en Afrique, lorsqu'un moine quittait sa retraite et descendait jusque dans les rues de Carthage, le peuple le poursuivait de railleries et d'insultes. Voilà où en était, au jour de l'invasion, le respect pour la religion chrétienne parmi les masses. Croit-on qu'elles se fussent régénérées d'elles-mêmes ; croit-on que toute cette fange se fût purifiée par sa propre vertu ? Non, il fallait que le torrent barbare vînt balayer tant d'immondices et laver tant de souillures.

Les théâtres, les cirques, les amphithéâtres fournissent aussi à Salvien le thème d'éloquentes invectives ; d'abord, en raison des cruautés et des impuretés qui les remplissent, et aussi, parce qu'ils se rattachent au paganisme, plus vivant alors qu'on ne pourrait le croire. Des monuments publics sont encore dédiés aux anciens dieux : « On honore, dit Salvien, Vénus dans les théâtres, Mercure dans la palestre ; » l'expression peut être métaphorique ; mais on voit

[1] Salv., éd. Baluze, p. 71.

un peu plus loin que le temple d'Astarté était debout à Carthage, et qu'à Rome même, au centre de l'Église d'Occident, on nourrissait encore les poulets sacrés ; que tous les ans on consultait le vol des oiseaux pour la nomination des consuls.

Au nombre des plus beaux passages de l'ouvrage de Salvien, sont ceux dans lesquels il peint cette passion du théâtre, qui, loin de s'affaiblir, semblait redoubler d'ardeur au milieu des calamités de l'Empire. A Carthage, à Cirta, tandis que les Barbares entouraient la ville, les habitants s'abandonnaient à la fureur des spectacles : « Ils riaient pendant qu'on livrait leurs concitoyens aux supplices (*intra suorum supplicia ridebant*). Hors des murs et dans les murs de la ville, les bruits de la mêlée s'unissaient aux rumeurs de l'amphithéâtre. La voix de l'ivresse et la voix de la mort étaient confondues, et à peine pouvait-on distinguer le gémissement de ceux qui tombaient en combattant, et les clameurs du peuple dans le cirque[1]. »

Ailleurs, les Barbares apparaissent au milieu d'un festin : « Je les ai vus, dit Salvien, en parlant des malheureux convives, surpris ainsi dans l'ivresse par le glaive ; ils jouaient, ils s'enivraient, ils étaient égorgés (*ludebant*, *inebriabantur*, *enecabantur*). » Mais rien n'égale, en ce genre, l'apostrophe de Salvien aux citoyens de Trèves. Après que leur ville avait été quatre fois la proie des Barbares, ils demandaient à l'empereur de relever leur amphithéâtre.

« Vous désirez des jeux publics, habitants de Trèves ; après le sang, après les supplices, vous demandez des théâtres ; vous réclamez du prince un cirque ; mais pour qui ?

[1] Confundebatur vox morientium voxque bacchantium, ac vix discerni forsitan poterat plebis ejulatio quæ cadebat in bello et sonus populi qui clamabat in circo.

pour une ville épuisée et perdue, pour un peuple captif et ravagé, qui a péri ou qui pleure ! »

Ainsi, durant les terribles contagions du moyen âge, des villes qui se croyaient dévouées au fléau, se précipitaient sur tous les plaisirs, comme ayant hâte d'en jouir avant la fin. C'est ce spectacle qui inspire à Salvien des phrases comme celle-ci : « On emploie le fer et le feu sans nous guérir (*urimur et secamur, non sanamur*). Nous sommes à la fois misérables et voluptueux ; » et, enfin, cette expression vraiment digne de Bossuet : « Le monde romain meurt en riant (*moritur et ridet*). »

Il est éloquent aussi ce cri de détresse « Que peut-il y avoir de plus abject que nous et de plus misérable? Croyons-nous vivre, nous qui sommes réduits à une existence pareille? Nous nous faisons ridicules à plaisir, en appelant *présents* les sommes que nous payons aux Barbares et don volontaire ce qui est une rançon (*donum vocamus quod pretium est*), une rançon à des conditions très-dures et très-malheureuses ; car tous les captifs, lorsqu'ils ont été une fois rachetés, jouissent de la liberté ; nous, nous sommes toujours rachetés, et jamais libres. Les Barbares agissent avec nous à la manière de ces maîtres qui louent les esclaves dont les services ne leur sont pas nécessaires, pour en retirer des profits. De même, nous ne sommes jamais délivrés de l'impôt qu'on prélève sur nous ; car nous ne payons constamment que pour obtenir de payer encore. »

C'est de l'histoire. La stupeur des Romains en présence de l'esclavage qu'ils n'avaient pas même la force de craindre, est vigoureusement exprimée en quatre mots : *Prænoscebatur captivitas, non formidabatur*. Il n'est pas étonnant que Salvien, qui juge si sévèrement le monde romain, témoigne quelque préférence pour les Barbares. C'est un

moyen oratoire fréquemment employé pour faire ressortir les vices de la civilisation, que de la montrer inférieure à la barbarie; Tacite l'a fait avant, et Rousseau après Salvien. Salvien dit aux Romains : « Vous pensez être meilleurs que les Barbares; ils sont hérétiques, dites-vous, et vous êtes orthodoxes; ainsi, vous valez mieux pour la doctrine; mais pour la pratique, je le déplore, vous êtes pires; car vous connaissez la loi et vous la violez. »

Son indignation contre les vices des Romains lui donne de l'indulgence même pour l'arianisme des Barbares.

« Ils sont hérétiques, mais ils ne le savent pas; ils le sont chez nous, mais chez eux, ils ne le sont point; ils se croient catholiques, à tel point qu'ils vous accusent d'hérésie; la vérité est avec nous, mais ils pensent la posséder; ils s'égarent, mais leur intention est droite. »

A force d'être intolérant pour la corruption, Salvien est tolérant pour l'erreur.

Ce qu'il dit de la chasteté des Goths, des Vandales et des Saxons, n'est pas une pure déclamation; car il est bien loin d'en dire autant des Alains et des Francs[1]. Selon lui, les Goths sont perfides, mais pudiques; les Alains impudiques, mais moins perfides; les Francs menteurs, mais hospitaliers; les Saxons cruels, mais chastes. Salvien raconte avec détail comment les Vandales ont réprimé, en Afrique, le débordement des mœurs romaines; comment ils ont contraint les populations dissolues à vivre dans l'état de mariage. Si les Barbares professaient, en général, l'arianisme, du moins ils étaient franchement chrétiens, tandis qu'à la tête des armées romaines étaient placés des généraux qui gardaient encore un vieux levain de paganisme. Salvien

[1] Voy. livre II, chap. 1er de cet ouvrage.

oppose Litorius, consultant les aruspices avant de combattre, au roi goth Théodoric, jeûnant, priant, et ne se levant du cilice sur lequel il est couché que pour donner le signal de la bataille. J'avoue que le cilice du roi goth me semble un peu suspect ; mais le contraste entre le Barbare sincèrement chrétien et le Romain encore adonné aux superstitions païennes, ce contraste est vrai dans l'ensemble et profondément significatif. J'ai déjà dit combien les peuples germaniques étaient mieux préparés et plus ouverts au christianisme que les Romains.

L'enthousiasme de Salvien croissant toujours, il en vient à considérer les Barbares comme quelque chose de sacré. « Les Barbares eux-mêmes, s'écrie-t-il, confessent que ce qu'ils font ne vient pas d'eux, qu'ils sont entraînés et poussés en avant par une mission divine. »

On peut voir maintenant à quoi aboutit tout le livre de Salvien ; il n'a peint de si vives couleurs la corruption de la société romaine, il n'a élevé au-dessus d'elle la barbarie conquérante, que pour proclamer que la première a mérité ses malheurs, et que la seconde est digne d'être l'instrument des justices de Dieu. Ainsi, des ruines sanglantes et de la pierre sépulcrale de l'Empire romain, il a construit un immense piédestal à l'idée de Providence.

Chose admirable ! la foi à la Providence a été proclamée au milieu de tout ce qui pouvait l'ébranler. Le fracas de tant de ruines croulantes a été dominé par un hymne de confiance et de sécurité. Ce désordre a révélé la certitude des voies divines, comme les éclipses ont conduit à calculer la marche régulière des astres.

C'est un grand moment dans l'histoire de l'esprit humain, celui où l'idée de Providence, entrevue seulement par l'antiquité, apparaît clairement aux hommes ; ce moment

ouvre un immense avenir. La civilisation moderne ne sera plus l'esclave de l'aveugle fatalité; elle s'avancera dans sa voie, sous le regard du Dieu intelligent qui la conduit. Elle écrira sur sa bannière, pour mot d'ordre et de ralliement : *Dieu le veut*, comme aux croisades.

L'idée providentielle est le mot de la science et de l'histoire; chaque nouveau rapport observé entre les êtres et leur fin, la rend plus sensible et plus présente ; la marche du genre humain n'a de sens et de but que par elle. Ainsi, l'étude de l'homme et le spectacle de la nature nous élèvent de plus en plus vers cette magnifique et secourable idée. Aujourd'hui, elle semble se lever sur toutes les intelligences; c'est elle qui nous défendra du scepticisme, du panthéisme, du matérialisme, ces dangers de notre siècle; c'est elle qui empêchera notre philosophie de tomber au-dessous du point de vue chrétien. Je crois que cette idée, dont nous venons de saluer l'inauguration éloquente, contient toute une religion, toute une morale, je crois qu'elle peut sauver le monde.

———

CHAPITRE VI

CULTURE CHRÉTIENNE APRÈS L'INVASION. — SAINT AVIT

Saint Avit, écrivain ecclésiastique. — Homélie sur les Rogations. — Poésie chrétienne. — Son Paradis perdu. — Comparé à celui de Milton. — Milton l'a-t-il connu? — Lettres à différents évêques. — Opinion de saint Avit sur la primauté de divers siéges. — Lettres à Gondebaud, roi des Burgundes. — Le clergé catholique appelle les Francs. — Influence des Francs dans la Gaule.

Avant l'avénement des Barbares, il y avait en Gaule, on s'en souvient, deux foyers de culture; l'un au midi, et l'autre au nord. Au premier appartenaient Marseille, Bordeaux, Toulouse; à l'autre, Autun et Trèves. Ce dernier, atteint par le voisinage de la barbarie, a presque entièrement disparu; l'autre subsiste encore pendant toute la durée du cinquième siècle et une partie du sixième. Les populations qui ont fait la conquête de cette portion de la Gaule sont, nous l'avons vu, moins farouches, et la culture gréco-romaine y a jeté de plus profondes racines. Arles, dans l'empire des Goths, Vienne et Lyon dans celui des Burgundes; Clermont également soumis aux Goths, jetteront encore quelque éclat. Lyon est appelé par Sidoine Apollinaire, le *gymnase du monde*, de ce côté de la mer. Il dit aussi que la science a fixé sa demeure à Lyon.

A Vienne est un rhéteur nommé Sapaude; à Clermont, un autre rhéteur nommé Félix vivait encore au commencement du sixième siècle; il fut célèbre, surtout, pour avoir donné une édition de Martianus Capella, grammairien médiocre, et l'un des oracles du moyen âge. Cette

culture latine, encore brillante dans les écoles d'Arles, de Vienne, de Clermont, produira les derniers représentants illustres du christianisme gaulois : saint Avit, évêque de Vienne ; saint Césaire, évêque d'Arles ; Ennodius, né à Arles, et qui fut évêque de Pavie ; enfin, Sidoine Apollinaire, qui mourut évêque de Clermont.

Alcimus Ecdicius Avitus naquit à Vienne, vers le milieu du cinquième siècle, d'une famille patricienne, qui comptait trois générations d'évêques[1], quatre évêques de père en fils. A cette époque, pour les grands propriétaires de la Gaule, pour les membres des anciennes familles aristocratiques, l'épiscopat était à peu près la seule position sociale convenable, la seule qui leur laissât la part d'influence à laquelle ils se croyaient des droits. Le père d'Avitus avait succédé à saint Mammert, sur le siége épiscopal de Vienne, et son fils lui succéda.

Avitus mérite d'être étudié sous trois rapports : d'abord comme sermonnaire, ensuite comme poëte chrétien, enfin, dans ses relations avec les rois barbares : avec les rois burgundes, qui occupaient son pays, et avec Clovis qui l'envahit.

Comme écrivain ecclésiastique, il y a peu de chose à dire d'Avitus. Il figura dans plusieurs conciles du temps, prit part aux principales affaires et aux principales discussions, et écrivit un grand nombre d'homélies dont la plupart sont perdues. La seule qui nous reste a pour objet une nouvelle cérémonie religieuse qui venait d'être introduite dans l'Église par le prédécesseur d'Avitus. Avitus raconte à quelle occasion les Rogations furent instituées. Ce récit est curieux : il montre à la fois les terreurs illimitées qui, dans ces temps de désastres et de calamités, saisissaient

[1] [Le texte portait : *quatre générations;* nous avons rectifié d'après Gorini, *Défense de l'Église*, etc., t. II, p. 2 et suiv.]

par moment les imaginations populaires, les soins que l'Église prenait de ces imaginations troublées, et son adresse à les calmer.

A la suite de tremblements de terre, d'incendies, de fléaux de tous genres qui étaient venus augmenter, pour la ville de Vienne en particulier, les misères communes à toute la Gaule, une terreur sans bornes s'était emparée de l'esprit des habitants ; on s'attendait à voir l'accomplissement des plus sinistres prophéties, l'abomination de la désolation prédite pour la fin des temps. Entre autres phénomènes effrayants, on avait vu des animaux sauvages se réfugier dans les villes, et on se souvenait des prophéties qui annonçaient que les cités deviendraient le repaire des bêtes sauvages ; on avait vu aussi des fantômes. Saint Avit exprime, dans une phrase d'un latin barbare et d'un caractère lugubre, la terreur profonde qui planait sur les âmes.

« De fréquents incendies, des tremblements de terre répétés semblaient préparer de monstrueuses funérailles pour la mort de l'univers. » (*Cuidam totius orbis funeri prodigiosum quoddam bustale minabantur*.)

On était arrivé à la veille de Pâques, et toute la population rassemblée dans la cathédrale de Vienne attendait, avec une grande anxiété et un peu d'espérance, que le jour vînt mettre fin à ces terreurs ; mais il n'en fut rien, et un dernier coup, plus terrible que tous les autres, redoubla encore l'effroi général. Voilà que, pendant la nuit même de Pâques, au commencement de cette nuit, dans la dernière lueur du crépuscule, on aperçut tout à coup un incendie qui dominait la ville. Un bâtiment placé au sommet de la colline sur laquelle Vienne est assise, était la proie des flammes ; dans la disposition où se trouvaient les esprits cet événement acheva de les bouleverser. Chacun s'enfuit,

craignant pour sa maison, et abandonna l'église où l'évêque resta seul. Ce fut dans cette nuit terrible, au milieu de cette épouvante universelle, qu'il conçut l'idée d'instituer une cérémonie expiatoire. Ainsi naquirent les Rogations, des terreurs de la ville de Vienne et d'une pensée d'expiation conçue par son évêque.

Saint Avit joue un rôle très-distingué dans l'histoire de la poésie chrétienne; il se rattache à tout un mouvement poétique qui remplit les quatrième et cinquième siècles et qu'il est important de signaler en passant.

Dans le monde grec d'abord, puis, dans le monde romain, les chrétiens éprouvèrent le besoin de se servir des formes de la poésie antique et de les appliquer aux idées nouvelles. Saint Grégoire de Nazianze composa une espèce de mystère sur la Passion; Apollinaire, qui avait été rhéteur, mit en vers homériques une partie de la Bible; Synésius, à demi converti, écrivait des odes sacrées, dans le mètre d'Anacréon. Ce même Apollinaire fit des comédies sur des sujets chrétiens, d'après Ménandre, et des odes d'après Pindare; en un mot, on tenta une contrefaçon chrétienne de l'antiquité profane. Des essais du même genre eurent lieu dans l'Occident : un des plus extraordinaires fut celui d'une femme, nommée Proba Falconia, qui imagina de raconter une partie de l'Ancien Testament en vers empruntés à Virgile.

Sans aller aussi loin, plusieurs autres poëtes essayèrent cette application des formes de la littérature antique aux idées chrétiennes, et les quatrième et cinquième siècles virent naître un assez grand nombre d'efforts en ce genre, surtout en Italie et en Espagne.

Les plus célèbres de ces poëtes sont Juvencus, Prudence, Arator. Arator ayant mis en vers assez virgiliens les Actes

des Apôtres, le pape lui fit lire son poëme dans l'église de Saint-Pierre-aux-Liens, et cette lecture, qui eut un succès immense, sembla un moment continuer l'éclat des anciennes lectures païennes : celles de l'Énéide ou de la Thébaïde au Capitole. Mais quelle décadence ! après Virgile était venu Stace, après Stace vint Arator.

C'est à cet ordre de tentatives littéraires que se rattachent les poésies de saint Avit.

Évidemment, ces tentatives souvent renouvelées étaient sans portée, sans avenir ; les sentiments chrétiens, les traditions chrétiennes ne pouvaient s'accommoder des formes créées pour un autre emploi, vieillies au service d'une autre Muse : évidemment, la littérature chrétienne devait produire sa propre forme, et c'est ce qu'elle a fait plus tard. Ce n'est pas quand elle a cherché à traduire ses inspirations dans le langage de Virgile, qu'elle a enfanté des ouvrages de quelque valeur ; c'est quand elle a inventé son épopée, avec Dante et Milton, et son drame dans les mystères du moyen âge, ou *les Actes sacramentaux* de Calderon, qui ne sont qu'une résurrection et un raffinement des mystères ; c'est quand elle a inspiré ces beaux chants qui, depuis Luther, n'ont cessé de retentir sous les voûtes des églises d'Allemagne. Alors la poésie chrétienne a fait son œuvre ; jusque-là elle n'était qu'un calque pâle et un écho affaibli de la poésie païenne.

Toutefois, malgré l'infériorité à laquelle il se condamnait en se plaçant sur ce terrain usurpé, saint Avit est arrivé à produire des beautés de détail assez remarquables. Le plus intéressant de ses poëmes, qui roule sur la création de l'homme et sa chute, forme un véritable *Paradis perdu*. M. Guizot a parlé de saint Avit avec détail et a rapproché plusieurs passages de son poëme latin des passages cor-

respondants dans *le Paradis perdu* de Milton. Il a comparé le discours qu'inspire à Satan le spectacle de la félicité de l'homme, chez l'un et l'autre poëte.

Quelques autres détails rappellent un peu Milton ; mais, partout, la supériorité du barde anglais se manifeste énergiquement. Dans le discours auquel je viens de faire allusion, le Satan de Milton plaint un instant lui-même ces deux êtres si purs et si beaux qu'il contemple endormis et dont il a juré la ruine ; rien de semblable ne se trouve chez Avitus. Il n'a pas non plus motivé la chute d'Adam par son amour pour Ève et son désir de ne pas se séparer d'elle ; pathétique invention de Milton ! Ainsi, malgré quelques ressemblances partielles, on ne peut établir entre les deux poëtes, sous le rapport de l'art, aucune comparaison ; cependant il serait injuste d'oublier que saint Avit a exprimé des idées heureuses qui lui sont propres. Voici, par exemple, après qu'Adam et Ève ont succombé, quand ils cherchent à se dérober aux regards de Dieu, comment Dieu parle à Adam : « Que sert de te cacher ? tu ne vois pas Dieu, mais Dieu te voit. Le radieux soleil n'est pas voilé parce que tes yeux se baissent devant sa lumière et ne peuvent supporter l'éclat de son disque éblouissant[1]. »

Ce qui est surtout heureux dans le récit de saint Avit, c'est le passage qui le termine, et dont M. Guizot n'a traduit qu'une partie. Milton s'arrête au moment où Adam et Ève sont chassés du Paradis d'où ils sortent en se tenant par la main. Avitus les suit encore quelque temps dans leur course errante sur la terre, et voici ce qu'il dit à ce sujet : « Bien que les champs se montrent à eux verdoyants

[1] Alc. Avit. *Poem.*, l. III, v. 71.

de gazons et peints de fleurs variées, malgré les fleuves et les fontaines, la face du monde leur semble sans beauté après la tienne, ô Paradis!.... Tout offense leurs regards, et, comme il est ordinaire à l'homme, ils aiment davantage ce qu'ils ont perdu. Le monde paraît se resserrer devant eux; l'extrémité de la terre est loin, et cependant les presse. Le jour est terne; sous les feux du soleil, ils se plaignent que la lumière a disparu : les astres gémissent dans le ciel, plus éloignés de leur tête; ils aperçoivent à peine dans le lointain ce ciel qu'ils touchaient auparavant [1]. »

Il y a quelque beauté et quelque hardiesse dans cette pensée! A l'homme déchu la terre semble se rétrécir et l'écraser de sa petitesse, comme le ciel qui se retire l'accable de son vide immense et de sa distance infinie.

Il n'est point impossible que Milton ait connu les vers d'Avitus. Milton était érudit autant que poëte, et son érudition se porta principalement sur les ouvrages théologiques, sur l'ensemble de la littérature chrétienne. Il pouvait avoir rencontré, dans ses immenses lectures, le poëme d'Avitus. On a bien trouvé des traces de ces lectures-là où on ne les attendait pas, dans un manuscrit en vieil anglais, conservé à Exeter. Ce manuscrit renferme un morceau intitulé : *Moralisation sur la baleine*, dans lequel il est parlé du marin qui, embarqué sur la mer du Nord, croit aborder à une île durant la nuit : quand vient l'aurore, il s'aperçoit qu'il a amarré sa barque à une baleine qui flottait endormie sur les ondes. Cette idée a fourni une comparaison à Milton, dans son premier chant; elle est trop bizarre pour s'être présentée à deux imaginations humaines. Or, si

[1] Alc. Avit. *Poem.*, l. III, v. 199.

Milton avait fouillé dans le manuscrit saxon d'Exeter, pourquoi n'aurait-il pas connu le poëme latin de saint Avit, poëme qui était publié quand fut composé *le Paradis perdu?*

Les lettres d'Avitus sont moins élégamment écrites, mais plus curieuses que ses vers, surtout celles qui sont adressées aux rois barbares avec lesquels l'évêque de Vienne se trouva en relation. Les autres roulent sur les affaires de l'Église. En général, aux quatrième et cinquième siècles, les lettres continuent à former une partie considérable de la littérature, et cette grande abondance épistolaire est un fait qui atteste encore un certain degré de vie intellectuelle et d'activité littéraire. Quand les esprits seront tombés plus bas, ce commerce de lettres entre les hommes dispersés sur la surface de l'Empire romain et dans les diverses provinces de l'Église chrétienne, ce commerce aura cessé : tant qu'on s'écrit, c'est qu'on a ou du moins qu'on croit avoir quelque chose à se dire.

Avitus écrit tour à tour aux évêques de Constantinople, de Jérusalem, de Rome, et aux évêques gaulois. Le langage qu'il adresse aux trois premiers est assez important à remarquer, si l'on veut se faire une idée du rang que les divers siéges tenaient alors dans l'opinion. Ce qui domine encore la pensée d'Avitus, c'est la supériorité des siéges patriarcaux et leur égalité respective. S'adressant à l'évêque de Constantinople, il se réjouit de ce qu'il maintient, avec le prélat de Rome (*cum romano antistite*), cette harmonie dont il convient que les deux chefs apostoliques donnent le spectacle au monde [1] ; il parle toujours de ces deux Églises comme des deux astres qui doivent guider le

[1] Quam velut geminos apostolorum principes mundo dare convenit. *Lettre VII.*

monde chrétien et qu'il place à la même hauteur dans le ciel. A l'égard de l'évêque de Jérusalem, il emploie des formes différentes et encore plus respectueuses. « Votre apostolat, dit saint Avit, exerce une primauté (*primatus*) accordée par Dieu même, et il occupe le rang suprême dans l'Église universelle (*principem locum in universa Ecclesia*). »

Cette reconnaissance expresse de la suprématie de l'Église de Jérusalem empêche qu'on ne donne trop d'importance à ce que saint Avit, dans une autre lettre, dit de l'évêque de Rome, qu'il appelle le *président de l'Église universelle.* Si l'idée de la primauté de Rome est déjà adoptée par Avitus, on voit au moins que la constitution patriarcale du quatrième siècle a laissé dans son esprit l'habitude de placer également au premier rang Constantinople et Jérusalem. Cette hésitation montre la transformation qui s'opère dans les esprits, et comment l'on passe, par degrés, de l'égalité des grands siéges patriarcaux à la suprématie du siége de Rome.

Avitus, habitant un pays soumis aux rois burgundes, qui étaient ariens, se trouvait avec eux dans un rapport délicat; ses lettres au roi Gondebaud sont pleines d'adresse et d'insinuation ; il cherche à le gagner à la foi catholique; on voit qu'il désire ardemment, pour le clergé orthodoxe, la succession du clergé arien[1]. Son zèle l'entraîne parfois un peu loin : évidemment, il fait Gondebaud plus catholique qu'il ne l'était; il le suppose converti dans le cœur, et cette conversion qui n'est jamais sortie du cœur de Gondebaud, nous est suspecte. Il l'appelle le protecteur de l'Église catholique ; il le félicite d'avoir fait attaquer l'eutychéisme;

[1] Ne sacerdotes vestri dicantur qui sancto Spiritui contradicunt.

il feint de ne pas s'apercevoir que l'eutychéisme étant une secte opposée au nestorianisme, et, par conséquent, au principe arien, d'où le nestorianisme est sorti, l'arien Gondebaud avait un motif peu orthodoxe d'attaquer les eutychéens. Saint Avit va plus loin : il prête à Eutychès les opinions de Nestorius[1], dont il était l'adversaire, pour pouvoir attaquer des opinions voisines de celles de Gondebaud, sous le couvert d'un nom que Gondebaud devait détester.

Le roi burgunde était fort tolérant : il se plaisait aux luttes théologiques; il aimait à faire discuter devant lui les prêtres ariens et les prêtres catholiques; et Avitus jouait un rôle fort brillant dans ces discussions. Ce goût étrange dans un roi barbare, d'autres chefs conquérants l'ont eu comme lui. Les descendants de Gengis-Khan se plaisaient à mettre aux prises des nestoriens, des bouddhistes, des mahométans, des missionnaires catholiques venus, de France ou d'Italie, en Tartarie et en Chine. L'un de ces princes, après avoir assisté à une longue controverse entre les représentants de différentes croyances qu'il tolérait, dit à un bon missionnaire qui nous raconte l'histoire de ces débats : « Voyez ma main, elle a cinq doigts, et ces cinq doigts appartiennent à la même main : il en est ainsi de vos religions. » Gondebaud ne poussait pas la tolérance jusqu'à cet indifférent éclectisme du petit-fils de Gengis-Khan; il prenait parti pour les ariens, et ne se laissait pas

[1] V. Sirmondi *opuscula varia*, t. II, p. 8. Ce peut être une erreur de bonne foi. Avitus est très-peu au courant des questions qui s'agitent en Orient. En rendant compte à Gondebaud de la discussion du *trisagion*, il suppose orthodoxe l'addition contre laquelle les orthodoxes réclament; il ne sait pas mieux les faits de l'histoire ecclésiastique. Il se trompe sur l'exil de Macedonius antérieur d'un an et étranger à la querelle du *trisagion*. Il se trompe même sur les opinions de Faustus qu'il attaque avec violence : la théologie commence à décliner en Gaule, c'est-à-dire la pensée et la science. V. *Sirmond*, notes 21 et 37.



ébranler par saint Avit ; mais pendant ce temps, saint Avit négociait auprès de son fils Sigismond, et il parvint à le gagner à la foi catholique.

La plus curieuse, peut-être, des lettres qu'a écrites saint Avit à Gondebaud, et ce n'est pas celle qui lui fait le plus d'honneur, est une lettre de condoléance adressée au roi burgunde, au sujet de la mort de sa fille. Ces sortes d'épîtres étaient un exercice habituel des anciens rhéteurs, et ceux des auteurs chrétiens qui avaient quelques prétentions à conserver les traditions de la rhétorique païenne traitaient volontiers ce thème banal. Ainsi, saint Remi, qui avait été rhéteur dans son temps, qui même avait composé des déclamations vantées par Sidoine Apollinaire, saint Remi écrivait à Clovis, qui avait perdu sa sœur Alboflède, une lettre tout à fait dans le goût des *lieux communs* de l'école. Saint Avit ayant à écrire au roi des Burgundes pour une occasion analogue, la mort de sa fille, lui dit : « L'abattement de la douleur n'accablera pas votre âme qui est celle d'un philosophe autant que d'un roi[1]. » L'éloge est singulier ; ce qui suit l'est bien davantage. Saint Avit rappelle à Gondebaud, et fort inutilement, ce me semble, la mort de ses trois frères. Or, voici l'histoire de ses rapports avec eux. Les deux premiers lui ayant déclaré la guerre, l'un, Gundemar, fut brûlé dans son palais ; l'autre, Chilpéric, eut la tête tranchée, et sa femme fut noyée dans le Rhône. Le troisième périt plus tard. Saint Avit, qui devait savoir ces faits, et qui écrivait après la mort de Gundemar et de Chilpéric, a la maladresse, pour ne rien dire de plus, de rappeler à Gondebaud le souvenir de ses victimes : il fait plus ; il ose lui rappeler de prétendus regrets qu'il leur a donnés, et en même temps le féliciter de leur mort.

[1] Regiam quidem, sed philosophicam mentem. *Ep.* V.

« Autrefois vous pleurâtes avec une indicible piété la mort de vos frères; l'affliction universelle accompagna votre deuil public, et par un secret dessein de la Providence, ces occasions de douleur devaient être des sujets de joie. La fortune de votre règne diminuait le nombre des personnes royales, et cela seulement était conservé pour le monde, qui suffisait pour l'empire. »

En d'autres termes, et en écartant l'entortillage de ces adulations : « Le ciel vous débarrassant de vos frères fort à propos, vous laissa seul pour régner. » Quand même les frères de Gondebaud seraient morts de leur mort naturelle, la réflexion serait étrange; elle est incroyable quand on pense à leur fin. Il est déplorable de voir un saint homme comme Avitus entraîné par l'ardeur du prosélytisme à faire de telles concessions. « En vous, dit-il encore, était déposé tout ce qui devait favoriser la vérité catholique, et nous ne savions point alors que cela seul était brisé qui n'aurait pas su fléchir. »

Là est le secret de l'adulation d'Avitus. C'est que, dans son extrême désir que Gondebaud embrassât la foi catholique, dans son espoir qu'il en serait l'appui, l'évêque faisait bon marché des deux frères dont il n'avait plus rien à attendre.

Cette lettre, si curieuse quand on rapproche le langage qu'y tient saint Avit des événements auxquels elle fait allusion, n'a suggéré aux auteurs de l'*Histoire littéraire de France* qu'une phrase, où ne se manifeste pas un sentiment bien vif du temps [1].

Ce que Gondebaud ne fit pas, ce que lui demanda en vain saint Avit, Clovis le fit : à peine eut-il été baptisé, que

[1] La cinquième lettre est pour consoler Gondebaud sur la mort d'une de ses filles qui, étant sur le point de contracter alliance avec *une tête couronnée*, fut enlevée de ce monde.

saint Avit dont cet événement comblait tous les désirs lui écrivit une lettre [1], non pas de condoléance, cette fois, mais de congratulation et de triomphe. L'évêque adresse au roi cette parole remarquable : « Votre foi est notre victoire. » C'est ce que pensait tout le clergé catholique de la Gaule. Saint Avit oppose le roi franc à l'empereur grec. Il va jusqu'à le comparer au Christ, et lui dit, le félicitant de ce qu'il a été baptisé le jour de Noël : « Que le jour célèbre par la naissance du Seigneur, le soit aussi par la vôtre, car vous êtes né au Christ le jour où le Christ est né pour le monde. » Puis, vient l'énumération de toutes les vertus qu'il prête à Clovis : la foi, l'humilité, la miséricorde. Les conseils sont à côté des louanges ; l'Église, par la bouche d'Avitus, prend possession du nouveau converti, et, le lendemain de son baptême, l'avertit qu'il ne doit pas en rester là, qu'il faut étendre la foi catholique aux autres populations barbares. Avitus les met toutes aux pieds du Sicambre baptisé. Parlant de Gondebaud, il l'appelle le soldat de Clovis [2] : le roi arien ne doit être que le soldat, le serviteur du roi catholique.

Au reste, ce n'était pas Avitus seul qui applaudissait avec transport à la conversion de Clovis ; ce n'était pas lui seul, parmi le clergé soumis aux Goths et aux Burgundes, qui appelait de tous ses vœux la prépondérance des Francs dans la Gaule : ce souhait venait de partout. Grégoire de Tours l'indique chez plusieurs évêques de ce temps : il cite Aprunculus de Langres, qui se rendit par là suspect aux Burgundes, et qui, la haine de ce peuple croissant de jour en jour contre lui, fut frappé en secret par le

[1] *Épître* XLI.
[2] Mon maître, qui est le roi de sa nation, doit être le soldat de la vôtre *Ibid*.

glaive : au sujet de cet évêque burgunde qui appelait par ses vœux et peut-être par ses menées l'empire des Francs, Grégoire de Tours écrit cette ligne expressive [1] : « Lorsque la terreur du nom franc commençait à résonner dans ce pays et que tous désiraient ardemment leur règne... » Grégoire de Tours parle aussi d'un autre évêque nommé Volusianus [2], soupçonné par les Goths de vouloir se soumettre aux Francs. C'était là le vœu secret et ardent de tout le clergé orthodoxe, soumis aux princes ariens. Or, en formant ce vœu dont on conçoit le motif, il ne savait pas à quoi il s'exposait ; il ignorait le mal qu'il faisait à la cause de l'Église et à celle de la civilisation, qui était la même que celle de l'Église.

En effet, ces Francs si désirés vont venir dans le pays où des souhaits imprudents les appellent, et ils le ravageront ; ils s'empareront de l'Église, ils la livreront à leurs hommes d'armes, et ils la rendront barbare elle-même ; ils étoufferont toute cette culture dont les hommes qui les invoquent sont les derniers représentants. Tel a été, du moins, le résultat immédiat de leur avénement. Quant au résultat définitif, peut-être trouvera-t-on qu'il n'a pas été si funeste. En effet, si les Francs n'eussent pas pris le dessus dans la Gaule, si la portion la plus civilisée du pays fût restée aux mains des Goths, que serait-il arrivé plus tard ? Est-il bien sûr que les Goths eussent défendu la civilisation et le christianisme contre les Sarrasins et contre toutes les populations germaniques, slaves et hunniques, qui devaient fondre sur la Gaule pendant les siècles qui suivirent. Les Goths l'ont-ils fait là où ils étaient maîtres du sol ? En Espagne,

[1] Cum jam terror Francorum resonaret in his partibus et omnes eos amore desiderabili cuperent regnare. L. II, cap. xxiii.

[2] L. X, cap. xxxi.

ils ont été vaincus dans une seule bataille. Que seraient donc devenus le christianisme et la civilisation s'il n'y avait pas eu, en Gaule, cette race des Francs, barbare et brutale autant qu'on voudra, mais guerrière, mais terrible, de laquelle sortira Charles Martel qui donnera le coup de massue à l'irruption mahométane ; de laquelle sortira Charlemagne qui arrêtera les flots de la migration des peuples, et, à l'ombre du mur dressé par sa main puissante contre l'invasion barbare, relèvera la civilisation tombée ; Charlemagne qui, avant de rouvrir les écoles latines, leur aura préparé un abri par la vigueur toute germanique de son bras et de son épée. En un mot, je doute que ces Goths, populations à demi civilisées, moitié romaines, moitié barbares, eussent valu, pour défendre la Gaule, la race énergique et sauvage des Francs. En Italie, un Goth a conçu le rôle de Charlemagne trois siècles avant lui : Théodoric est entré à Rome, revêtu des insignes impériales; il a réparé ses ruines, il a voulu policer les Barbares. Mais son œuvre n'a pas duré; mais, après quelques générations, un eunuque de Constantinople a eu bon marché des descendants de Théodoric. Ainsi, tout bien considéré, l'invasion des Francs et leur suprématie dans la Gaule, qui, momentanément, ont été le triomphe le plus complet de la barbarie, ont peut-être servi la cause de la civilisation. La civilisation joue à coup sûr et finit toujours par gagner. Elle a profité de ce qui semblait devoir l'anéantir; elle s'est emparée, comme d'une arme, de cette force brutale qui la menaçait. C'est qu'elle ne peut périr ; c'est qu'elle se fait un appui de tout, même des obstacles et des ruines ; c'est qu'elle avance par tous les chemins; c'est qu'elle a pour devise le vers du poëte :

Fata viam invenient.

Les destinées trouveront leur voie. La corruption romaine, sous laquelle nous l'avons trouvée gisante, comme sous un cadavre, ne l'a pas étouffée. La barbarie la plus brutale, la barbarie des populations franques ne l'écrasera pas. Elle se relèvera, elle enrôlera cette barbarie elle-même, et lui ordonnera de la protéger. Ainsi, elle triomphe toujours. Elle est comme un fleuve qui tantôt s'avance d'un cours paisible, tantôt se précipite à grand bruit, quelquefois semble revenir sur ses pas, ici se perd dans les sables, plus loin entraîne avec lui une partie de ses rivages : mais quand le fleuve semble revenir sur ses pas, il avance; mais quand il se perd dans les sables, il ressort accru par des sources souterraines ; mais quand il entraîne avec lui le limon de ses rives, il élargit son lit, et, de ce limon, il forme des *deltas* qui sont des contrées fécondes. La civilisation est ainsi; elle paraît rétrograder, elle disparaît par moments, elle ravage ses bords; mais, à travers tous ces accidents, tantôt suivant un cours paisible, tantôt se précipitant de chute en chute, de cataracte en cataracte, elle avance vers le champ de l'avenir qu'elle doit féconder, elle marche majestueusement vers son terme inconnu.

CHAPITRE VII

ENNODIUS ET SAINT CÉSAIRE

Vie d'Ennodius. — Sa confession. — Ce genre littéraire créé par le christianisme. — Évêques rhéteurs. — Saint Remy. — Langage païen d'Ennodius. — Déclamations. — Dictions. — Panégyrique de Théodoric. — Vie de saint Épiphane. — Poésies. — Saint Césaire. — Caractère apostolique. — Soupçonné de favoriser les Francs. — Rachat des captifs. — Homélies. — Fécondité, familiarité de cette éloquence.

La littérature chrétienne commença au moment où finissait la littérature païenne. L'esprit nouveau se produisit d'abord en présence de formes vieillies. De cette rencontre résulta une double direction des lettres chrétiennes : tantôt elles s'amalgamèrent par une fusion souvent bizarre avec les traditions de la rhétorique gréco-romaine, tantôt elles demeurèrent fidèles à leur principe et pures de toute influence païenne.

Deux hommes bien différents représentent dans la Gaule, au cinquième siècle, ces deux tendances : Ennodius, évêque de Pavie, représente la tendance profane que conservaient certains esprits au sein de l'épiscopat ; saint Césaire offre un modèle du christianisme pur, sans mélange d'aucune influence et d'aucune contagion païenne. Ennodius est un évêque rhéteur, Césaire est un évêque apôtre.

Ennodius naquit en Gaule ; il quitta la Gaule de bonne heure et fut élevé à Milan. Il nous appartient à double

titre : d'abord il est Gaulois de naissance ; en outre, la destinée qui l'a fait vivre sous l'empire des Goths d'Italie ne l'a pas séparé complétement de ses frères qui vivaient sous les Goths, maîtres de la Gaule méridionale. L'empire des Visigoths et celui des Ostrogoths étaient alors dans un contact perpétuel ; Théodoric fut même souverain d'Arles au nom de son petit-fils.

Ce que nous savons de la vie d'Ennodius, nous le devons à lui-même. Il a écrit une *Confession* à l'exemple de saint Augustin ; c'est un genre nouveau introduit dans la littérature par le christianisme, et qui était impossible sans lui. En effet, on pouvait bien, au sein du paganisme, écrire des Mémoires, raconter la partie extérieure et glorieuse de sa vie. César, Sylla, beaucoup d'autres firent ainsi ; mais il ne pouvait venir naturellement à l'esprit d'un païen de faire l'histoire intérieure de son âme, et surtout d'avouer ses fautes. On se plaisait à tracer le récit de ses triomphes; mais personne ne pouvait avoir la pensée de publier ses misères. C'est une des causes de l'absence du roman chez les anciens : les plus beaux romans et une partie des plus belles poésies de notre temps sont des confessions; *Werther* et *René* sont les confessions d'une âme malade ; les poëmes de lord Byron sont les confessions d'un pécheur impénitent et désespéré.

Voici ce qu'Ennodius nous apprend de sa vie [1]; au temps où, comme il le dit heureusement, la venue de Théodoric ressuscita l'Italie, mais où, malgré cette résurrection artificielle et passagère, régnaient la misère, la famine et la dépopulation, Ennodius se trouva, à l'âge de seize ans, privé d'une parente qui l'avait recueilli et élevé ; pauvre, sans

[1] *Beati Ennodii opera*, ed. And. Schott., p. 311.

appui, Dieu, dit-il, lui envoya un secours inespéré ; il demanda et obtint la main d'une jeune fille riche, et le voilà, suivant son expression, de mendiant devenu roi. Mais sa royauté le corrompit bientôt : il railla la misère des pauvres, il oublia qu'il avait été pauvre lui-même. Il négligea Dieu, auteur de sa prospérité, et la regarda comme un bien qui lui était dû. Le temps de ses égarements est aussi celui de ses succès en poésie et en rhétorique.

Une maladie cruelle vint l'arracher à cette vie de vanité. Ses souffrances étaient si grandes, qu'il désirait la mort, dit-il, et même l'enfer, pour leur échapper. Dans cet état, il fit vœu à saint Victor, martyr, de ne jamais cultiver les lettres profanes, et il guérit. C'est au sujet même de son vœu, suivi de sa guérison, qu'il écrivit sa courte confession. Il résolut d'embrasser la sévérité de la vie chrétienne, en se séparant de sa compagne : mais, il l'avoue lui-même, quelque temps encore il continua, bien que déjà diacre, à mener une existence trop mondaine ; enfin, s'étant converti pleinement, il fut fait évêque de Pavie en 490. Depuis ce temps, sa vie fut mêlée aux affaires de l'Église ; il prit le parti du pape Symmaque contre la faction adverse ; il fut envoyé par le pape Hormisdas à l'empereur Anastase, pour aller combattre à Constantinople l'hérésie arienne ; enfin il mourut vers 516.

Ce qui frappe, en parcourant les œuvres de cet homme qui a joué un rôle important à la tête d'une des grandes Églises de son temps, c'est de trouver à chaque page, dans sa prose et dans ses vers, le langage et l'imagination du paganisme. Ses lettres, ainsi que quelques autres lettres des saints évêques du temps, montrent d'une manière bien frappante à quel point, même après l'arrivée des Barbares, pendant tout le cinquième siècle, l'ancienne littérature

profane était encore vivante au sein de la Gaule. Dans toutes les correspondances épiscopales, à côté de lettres qui traitent des affaires de l'Église et qui sont écrites dans le style simple qui convient à l'Église et aux affaires, il s'en trouve d'autres qui sont, au contraire, des prodiges de recherche, ou des modèles de déclamation. Les exemples en sont nombreux. Telle est celle que l'évêque Sedatus adressait à un autre évêque gaulois nommé Ruricius : c'est une peinture grotesque des défauts d'un cheval que Ruricius avait envoyé à Sedatus, une suite de plaisanteries accumulées, un jeu d'esprit entièrement dans le goût et dans le style des rhéteurs, avec force citations de Virgile. La tradition de la rhétorique antique pouvait seule dicter certaines lettres de saint Remy. Saint Remy, avant d'être un grand évêque, avait été dans son temps un rhéteur célèbre [1], et l'apôtre des Francs conserva toujours quelques habitudes de son premier métier. On pourrait en retrouver la trace jusque dans la fameuse antithèse adressée à Clovis : « Brûle ce que tu as adoré, adore ce que tu as brûlé. » Ce qui sent plus encore le rhéteur, c'est l'épître qu'il écrivit à ce roi pour le consoler de la mort de sa sœur Arboflède, et qui est rédigée sur le modèle des lettres de condoléance dont les rhéteurs anciens étaient si prodigues. Dans une autre lettre à Clovis, saint Remy donne au farouche Sicambre des conseils si peu applicables, qu'évidemment en les écrivant il cédait à l'entraînement des lieux communs d'usage sur les devoirs des rois, lieux communs un peu modifiés par les idées chrétiennes. « Que nul ne quitte jamais ta tente le front soucieux, dit-il ; emploie tout ce que tu possèdes à racheter des captifs. » On peut voir, dans Grégoire de Tours, com-

[1] *Egregius rhetoricus*, comme l'appelait Hincmar

bien Clovis était disposé à faire un tel emploi de ses trésors. Remy, qui ne manquait pas d'habileté pratique, était incapable de donner sérieusement à Clovis de semblables conseils ; mais il obéissait à l'empire et à l'habitude de la déclamation. J'incline à croire que sa lettre était un pur exercice d'éloquence, qu'elle n'était point destinée par son auteur à Clovis, et qu'elle ne parvint jamais à son adresse.

Les lettres d'Ennodius, plus que celles d'aucun autre évêque gaulois de ce temps, sont infectées de mauvais goût et de recherche ; l'expression est tourmentée, obscure, souvent inintelligible. En général, à cette époque, la langue, surtout la prose, devient difficile à entendre : déjà on peut remarquer que la prose d'Avitus est beaucoup moins facile que ses vers. La langue rustique commence à être employée plus généralement ; la langue écrite, jalouse de se séparer de cette sœur naturelle, qu'elle renie, et craignant toujours d'avoir avec elle quelque ressemblance qui la déshonorerait à ses propres yeux, s'efforce de s'en distinguer, au risque de perdre toute simplicité et toute clarté. On a horreur d'être compris ; il semblerait alors qu'on écrit comme on parle, ce qui serait un grand malheur.

Les lettres d'Ennodius offrent un modèle accompli de ce style obscur et entortillé qu'affectionnaient les derniers rhéteurs païens, et que les premiers orateurs chrétiens ont trop souvent imité. Bien qu'il ait dit quelque part, dans un langage très-contourné, que le style épistolaire doit être simple, sa pratique est loin de valoir sa théorie [1].

Ces lettres ont beaucoup d'autres ressemblances avec celles des rhéteurs ; les allusions à la fable et à l'histoire

[1] In quo opere illud subducet gratiæ quod cruciatuum testis sudor invenerit. Ennodii *Epistolæ*, lib. II, ep. 13.

héroïque y abondent. Écrivant à un autre évêque, Ennodius compare leur amitié à celle d'Oreste et de Pylade, de Castor et de Pollux. Parlant de la grâce qui descend d'en haut, il dit qu'elle vient *de superis*, expression un peu suspecte, où semble se cacher un reste de polythéisme. Après avoir demandé à son ami Pomerius des explications sur la Bible, sur les patriarches et les prophètes, il termine en parlant de la toile de Pénélope. Il écrit à Boëce, le dernier des Romains, une lettre toute pleine de Cicéron, de Démosthène, de Scipion; du christianisme, pas un mot. Dans les lettres qu'Ennodius adresse à des femmes, se trouvent, avec une très-grande innocence de sentiment, une tendresse et une galanterie d'expression assez singulières et assez nouvelles. Il y a dans ces épîtres, fort édifiantes d'ailleurs, des expressions qui étonnent un peu. Il dit à Euprepia, qui paraît être la dame à laquelle il dédie le plus volontiers cette sorte de compliment : « Par tes lettres, tu as répandu un miel qui a ému la portion la plus secrète de mon cœur, et a porté vers toi, loin de mon corps, mon âme captive de son désir. » Et dans un autre endroit : « Que Dieu soit témoin et juge de mes paroles; je l'atteste, que j'ai toujours désiré accomplir à ton égard, non le simulacre, mais la vérité d'un mariage spirituel [1]. »

Ces traits achèvent de caractériser ce que gardait d'un peu profane, d'un peu mondain l'imagination de l'évêque Ennodius. Dans le recueil de ses œuvres, il a laissé subsister, comme un monument de sa jeunesse vouée à la littérature profane, des *déclamations*. On nommait ainsi les exercices de parole auxquels se livraient les rhéteurs dans les écoles, sur un sujet convenu, emprunté en général aux

[1] Ennodii *Epistolæ*, lib. VI, ep. 24.

traditions païennes. L'une de ces déclamations a pour titre : *Paroles de Junon quand elle vit Antée égaler en force Hercule;* une autre : *Discours de Thétis sur le corps d'Achille;* une troisième : *Didon mourante, à Enée.* Quelquefois, c'est une supposition bizarre, une complication de circonstances rassemblées à plaisir pour fournir à l'auteur la gloire de la difficulté vaincue. C'est un homme qui demande pour récompense une vestale en mariage; c'est un père qui n'ayant point voulu racheter son fils, prétend néanmoins devoir être nourri par lui. On sent combien il y avait d'esprit à faire sur ces situations difficiles, sur ces points de droit épineux. A côté des *déclamations*, qui sont de la rhétorique pure, il y a dans les œuvres d'Ennodius des *dictions*, c'est-à-dire des discours qui, eux-mêmes, sont fortement empreints de rhétorique. L'une de ces dictions fut prononcée par lui à son retour de Rome. Les déclamations dont j'ai parlé plus haut appartiennent évidemment à l'époque profane de la vie d'Ennodius; mais ce dernier discours est postérieur à sa conversion. Après avoir promis solennellement à saint Victor de ne plus faire de vers, il était retombé dans son ancien péché, et il cherchait à s'en justifier. Pour excuser sa récidive, il allègue tout à la fois et les autorités sacrées et les autorités profanes. Tantôt il s'appuie sur un vers des *Géorgiques* :

Les cygnes, à leur retour, chantent en battant des ailes.

Reduces ludunt stridentibus alis.

Tantôt il rappelle que les plus grands des prophètes ont mis leurs désirs et leurs vœux en vers. Puis, il affirme que les narrations fictives fortifient le soldat de la foi au combat, employant ainsi son érudition biblique et ses réminis-

cences classiques à faire l'apologie de la faiblesse littéraire qui l'avait replacé sous le charme des Muses.

Ce qui complète la ressemblance d'Ennodius avec les rhéteurs païens, c'est qu'il a été le panégyriste de Théodoric. Théodoric, en héritant de la majesté impériale, hérita également de l'adulation qui s'adressait avant lui à cette majesté qu'il remplaçait ; il trouva le panégyrique qui l'attendait au Capitole. Pour ne pas demeurer en reste d'adulation avec ses devanciers du troisième siècle, Ennodius adresse à Théodoric des louanges tout aussi exagérées que les louanges prodiguées à Constantin, à Constance ou à Gratien. Il fait conquérir à son héros la terre entière : « Le froid de la Scythie ne t'est point inconnu ni l'étouffante ardeur de Meroë; en subjuguant l'univers, tu as appris à connaître ce que nous connaissons à peine par ouï-dire. »

Passe encore pour la Scythie; mais faire remonter à Théodoric le Nil jusqu'à Meroë, il faut avouer que l'hyperbole géographique est un peu forte.

Enfin, dans la légende, genre chrétien et essentiellement naïf, Ennodius a transporté tout l'appareil de sa rhétorique, ici fort déplacée. C'est surtout la vie de son maître Épiphane, qu'il a semée de descriptions pompeuses et de harangues à la manière antique, mais pleines de mauvais goût et d'enflure.

La plupart des poésies d'Ennodius sont antérieures à sa conversion, et on s'en aperçoit. Je citerai un épithalame bien différent de celui dans lequel saint Paulin exhorte deux jeunes époux à la virginité. Dans l'épithalame d'Ennodius se trouve un dialogue entre Vénus et l'Amour. — L'Amour manifeste un vif dépit contre le christianisme ; il se plaint à sa mère des ravages que les préceptes chrétiens

font dans son empire. « On n'entend plus les accents de la lyre, on se moque des récits amoureux...; la froide virginité consume d'une ardeur nouvelle les corps qu'elle possède....; ils n'ont qu'une foi, qui consiste à ne se laisser toucher par aucune douceur naturelle[1]. »

Il semble qu'on entende, non pas un évêque, mais la fiancée de Corinthe, dans la ballade de Gœthe, se plaindre que le christianisme soit venu éteindre le feu qui brillait sur l'autel de Vénus, et condamner les jeunes vierges aux rigueurs du célibat. C'est une véritable imprécation toute païenne contre le christianisme.

Je ne veux pas même faire d'allusion directe à certaines épigrammes d'Ennodius, qui sont tellement licencieuses que souvent on peut à peine en indiquer le sujet; quelques-unes entre autres sur Pasiphaé[2].

Ces pièces peuvent passer pour des *juvenilia;* mais il en est d'autres évidemment postérieures à la conversion d'Ennodius, où quelques traits de paganisme se montrent à côté de sentiments chrétiens. Dans un *Itinéraire en Gaule*, après s'être prosterné en pleurant aux tombeaux des martyrs, il se relève pour comparer les Alpes au labyrinthe de Crète, pour parler de Dédale, de Phébus et du Léthé. Dans un second itinéraire, on trouve les Parques à côté de Jésus-Christ. Tout cela est bien froid, bien privé d'inspiration et de vie. On raconte qu'un chrétien ayant voulu dessiner d'après une image de Jupiter la tête de Jésus-Christ, sa main se dessécha : c'est ce qui est arrivé à la littérature

1 Frigida consumens multorum possidet artus
Virginitas fervore novo...
Una fides, rerum nulla dulcedine flecti.

Ennodii *Poemata sacra*, p. 75

2 Ennodii *Poemata sacra*, p. 41.

chrétienne toutes les fois qu'elle s'est bornée à copier la littérature du paganisme.

Saint Césaire était tout l'opposé d'un rhéteur ; c'était un homme d'action et de prédication, un homme qui parlait, non pour parler, pour arranger des phrases, pour faire du style, mais pour enseigner, pour toucher, pour éclairer ses frères ; en un mot, Césaire est le véritable évêque, le véritable pasteur, le véritable orateur chrétien. Ennodius, qui eût été incapable de l'imiter, l'a très-bien caractérisé. « En toi, lui dit-il, l'éclat de l'action accompagne l'éclat du discours. »

Saint Césaire naquit dans le territoire de Châlons-sur-Saône. On ne dit pas en quel lieu; probablement dans un village. Tout porte à croire que la naissance de Césaire fut obscure : c'est encore un trait qui le distingue de la plupart des évêques de ce temps, et de tous les hommes qui avaient un si vif penchant pour les lettres profanes. Les lettres profanes étaient surtout l'apanage des hautes classes de la société, et le christianisme était plus pur dans les rangs du peuple, dont saint Césaire semble être sorti. Son biographe dit : « Ses parents et ses aïeux brillèrent au-dessus de tous leurs concitoyens, particulièrement par la foi et les mœurs ; ce qui est un souverain modèle d'honneur et de noblesse. » Ceci semble un aveu de l'obscurité de sa naissance.

Soit penchant naturel, soit que la légende exprime par une hyperbole la réalité d'un sentiment charitable dans l'âme de saint Césaire dès sa première enfance, elle rapporte qu'à l'âge de sept ans il donnait aux pauvres ses habits, et revenait demi-nu chez son père, disant qu'on les lui avait dérobés. Bientôt sa dévotion l'entraîna hors de la maison paternelle ; il coupa ses cheveux, renonça au

monde, et se retira dans le monastère de Lérins. Il fut fait cellérier ; et, dit naïvement son biographe, il donnait à ceux qui avaient besoin, même quand ils voulaient faire pénitence, et aux autres il ne donnait rien, bien qu'ils eussent envie de recevoir.

Il se livra à de telles austérités, que son corps adolescent était courbé vers la terre. Bientôt il tomba malade. L'abbé de Lérins, qui l'aimait tendrement, l'envoya se rétablir dans la ville d'Arles : là il fut recueilli par un saint couple qui prenait soin des moines, des pauvres, des étrangers ; c'étaient Firminus et Gregoria. Ils avaient pour ami un rhéteur célèbre, Pomerius. Pomerius se prit d'un grand intérêt pour Césaire, et voulut lui enseigner les lettres humaines ; mais Césaire en fut détourné par un songe. Ayant posé sous son épaule le livre que son maître lui avait donné à lire, il s'endormit. Dans son sommeil, il vit l'épaule et le bras qui touchaient le livre rongés par un dragon ; depuis ce temps il s'interdit sévèrement l'étude des lettres. Ce fait légendaire est significatif ; il sépare nettement Césaire, homme simple et apostolique, des évêques lettrés et des saints beaux esprits. L'évêque Eonius demanda Césaire à l'abbé de Lérins, qui ne le céda qu'à regret. On le fit diacre et prêtre de la ville d'Arles ; mais il demeura toujours moine par le cœur et par les habitudes de la vie. Bientôt il fut mis à la tête d'un monastère, dans un faubourg d'Arles. Au bout de trois ans, l'évêque Eonius qui se sentait près de sa fin, s'adressant de vive voix aux citoyens et au clergé d'Arles, et par des légats aux autorités gothiques, désigna Césaire pour son successeur. Césaire, à cette nouvelle, voulant se soustraire à l'honneur qu'on lui destinait, fut se cacher dans un tombeau.

Ceci est un trait local qui n'étonne pas ceux qui ont vu

Arles. Arles est entourée d'une si grande quantité de tombeaux, que la plaine où ils sont semés avait reçu le nom de Champs-Élysées (*Elysii campi*); ce mot a été altéré en celui d'*Aliscan* au moyen âge. La tradition attribue l'origine de ces tombeaux à une grande défaite des Sarrasins. Ils ont fourni au Dante une belle comparaison [1]. C'est probablement dans une de ces sépultures que se réfugia saint Césaire.

A peine évêque, son premier soin fut d'organiser l'office divin, de sorte que tous les fidèles pussent y prendre part. Dans ce but, il voulut que les laïques chantassent, à l'instar des clercs, soit en grec, soit en latin, des proses et des antiennes, en alternant à la manière de l'Église grecque.

Ce fait, souvent cité, montre qu'au sixième siècle, une portion de la population d'Arles parlait grec, puisqu'en adressant cette prescription à la communauté des fidèles, l'intention de Césaire était évidemment que chacun se servît de sa langue naturelle.

Mêlant les soins de la charité à ceux de la dévotion, il fit bâtir un hôpital d'où les malades pouvaient entendre les chants de l'église, et il envoyait sans cesse voir à la porte s'il n'y avait pas quelque pauvre qui attendît pour entrer.

Bientôt Césaire se trouva compromis vis-à-vis des autorités gothiques. On l'accusa, auprès d'Alaric, de ce qu'étant originaire des Gaules, c'est-à-dire étant né hors de l'empire des Goths, dans le pays des Burgundes, il voulait livrer à ceux-ci la ville et le territoire d'Arles. Par suite de ces soupçons, saint Césaire fut exilé à Bordeaux. Bientôt une accusation du même genre fut renouvelée contre lui : Clovis vint assiéger la ville d'Arles, et cette fois encore Cé-

[1] *Inferno*, cant. XII, v. 112.

saire fut soupçonné d'avoir eu des intelligences avec l'ennemi. Un de ses parents descendit hors de la ville, en s'attachant à une corde, et parvint au camp des Francs, ce qui compromit singulièrement Césaire. Le biographe du saint soutient sa parfaite innocence. J'avoue qu'en voyant l'accusation se renouveler, en réfléchissant que saint Césaire devait, comme saint Avit, comme plusieurs autres évêques que mentionne Grégoire de Tours, être saisi d'un grand désir que Clovis s'emparât du siége de la puissance arienne des Goths, il ne me semble pas impossible que le saint ait pratiqué, en effet, quelques intelligences avec les Francs. Les Francs, après tout, avaient autant de droits sur la ville d'Arles que les Goths; ils étaient, comme ceux-ci, pour Césaire, des Barbares, mais des Barbares orthodoxes. Les Francs et les Burgundes furent repoussés, et les Goths étant revenus avec un grand butin et un grand nombre de prisonniers, l'ardente charité de saint Césaire ne tarda pas à se manifester à l'égard de ces derniers. Il vendit, pour les racheter, les encensoirs, les calices, les patènes, et fit arracher à coups de hache l'argent des grilles et des colonnes de son église; comme on s'en plaignait, il dit : « Je voudrais savoir si ceux qui se plaignent seraient fâchés qu'on en fît autant pour eux. » Il ajouta ces belles paroles : « Je ne crois pas qu'il déplaise à Dieu que les instruments de son culte soient employés à ces rachats, quand il s'est donné lui-même pour racheter les hommes. »

Il fonda un monastère de femmes[1], à la tête duquel il plaça sa sœur. Dans la règle de ce monastère, on remarque

[1] Saint Césaire avait d'abord établi ce monastère dans les *Champs-Élysées* qui, malgré leur nom profane, étaient considérés dès lors, et le furent pendant tout le moyen âge, comme un lieu sanctifié par les tombes d'une foule de saints personnages. Les piliers du monastère, dont l'arrivée des

un fait qu'il est important pour l'histoire littéraire du moyen âge de noter chaque fois qu'il se reproduit : les religieuses devaient employer un certain nombre d'heures à copier des manuscrits. Or ce fut la copie des manuscrits qui tint lieu de l'imprimerie jusqu'au jour où l'imprimerie fut inventée. Par conséquent, l'état plus ou moins florissant de cette industrie est étroitement lié aux destinées de la littérature.

Les soupçons qui avaient plané sur César le forcèrent à aller trouver à Ravenne le grand Théodoric qui, dans ce moment, était souverain d'Arles. Tous les nuages, à ce qu'il paraît, se dissipèrent par la présence de saint Césaire. Il fut reçu avec beaucoup de bonté par Théodoric, et il employa à racheter les captifs que les Goths avaient entraînés en Italie, les présents qu'il reçut du roi goth. Césaire alla ensuite à Rome, où il fut traité avec une grande distinction, et décoré par le pontife romain du *pallium métropolitain*. Il revint, et trouvant encore des captifs, il vendit tout ce qu'il possédait, tout jusqu'à son aube. Au milieu de ces invasions qui multipliaient si prodigieusement le nombre des esclaves, c'était l'œuvre capitale de la charité, de consacrer à briser leurs fers les trésors accumulés par l'Église; aussi ce bienfait excitait-il un grand enthousiasme. Dans la vie de saint Épiphane, Ennodius raconte, malheureusement avec trop peu de simplicité, le voyage qu'il fit avec le saint quand ils vinrent de la part de Théodoric à la cour du roi des Burgundes, racheter les Goths que ceux-ci avaient faits

Francs fit interrompre la construction, existent encore aussi bien que l'abside d'une petite église consacrée par saint Césaire à la Vierge, à saint Jean et à saint Martin. La tradition attribue également au saint évêque la fondation de l'église primitive de Montmajor. Je dois ces renseignements au savant historien des antiquités de la ville d'Arles, M. Clerc.

prisonniers. On voit les populations se précipiter sur leur passage, et chacun apporter son tribut, depuis les sommes les plus élevées jusqu'à quelques deniers, pour la rançon des captifs. Ces captifs sont peut-être des Goths qui, quelques jours auparavant, ont ravagé le pays ; n'importe, la charité chrétienne ne distingue point, et nul ne sait dans ces temps désastreux s'il sera libre demain.

A la fin de sa vie, Césaire fut tracassé par le reste du parti semi-pélagien, et sa foi mise en doute ; il fut justifié dans le concile de Valence, et mourut en 542, âgé de soixante-treize ans, après une vie de vertus, de bonnes œuvres, de bonnes paroles et de charité.

Pour achever de faire connaître saint Césaire, je tire de sa vie, écrite par quelques-uns de ses disciples, une anecdote assez naïve et assez touchante dans sa naïveté. « Il arriva, dans ce temps, qu'un homme de la Gaule, *Bien-Né* de nom, mais pas d'effet, vint vers saint Césaire, disant qu'il était captif, ainsi que son neveu et sa nièce. Il avait avec lui une petite fille qu'il habilla en homme, et la montrant au saint il lui dit : Voici mon neveu qui est captif avec moi, ainsi que sa sœur, qui vient derrière nous. Alors l'homme de Dieu, qui éprouvait pour les captifs cette tendresse de cœur que Dieu lui avait inspirée dès son enfance, embrassa tendrement celui qui venait de lui montrer la jeune fille, et la jeune fille elle-même, qu'il prenait pour un garçon. Tous deux ayant reçu le prix de leur rançon, s'éloignèrent. Deux jours après, Bien-Né fit revenir la jeune fille, revêtue des habits de son sexe, pour recevoir encore de l'argent. Or, tout cela se faisait à la suggestion d'un prêtre nommé Jacques, qui, dans sa sainte simplicité, attestait la vérité de tout ce que disait cet homme. Celui-ci donc reçoit la rançon de sa fille pour la seconde fois. Mais

ceux qui étaient chargés de la donner reconnurent qu'il montrait de nouveau celle qu'il avait fait paraître d'abord sous un habit d'homme. Et comme non-seulement moi, mais encore le saint prêtre dont j'ai parlé le représentait à l'homme de Dieu, lui qui était toujours plein de douceur et de bénignité pour les étrangers, dit au prêtre : Saint homme, ne sois pas irrité; tu as bien fait de me recommander celui-ci ; Dieu te récompensera pour les bonnes intentions. Qu'il pardonne à ce pauvret (*misellus*, *pecaïre*), qui m'a fait embrasser une jeune fille, et que la jeune fille en retire cet avantage, qu'ayant embrassé un prêtre, bien qu'indigne, elle soit tellement sainte, qu'elle n'embrasse jamais un autre homme. Mais comme Dieu, arbitre des choses à venir, savait sans doute qu'elle ne pourrait persévérer dans la virginité, pour que la prière de son serviteur ne fût pas vaine, le jour suivant il la retira du monde. »

Saint Césaire avait écrit un nombre prodigieux d'homélies. La fécondité est l'apanage de l'éloquence chrétienne primitive ; comme elle coule sans effort, elle coule aussi sans mesure. On n'a plus de saint Césaire que cent cinquante sermons ; c'est une petite partie de ceux qu'il avait composés.

Même dans ce nombre, beaucoup lui sont contestés ; ceux qui lui appartiennent certainement sont les cent deux qui se trouvent dans les œuvres de saint Augustin, et que Mabillon a revendiqués pour saint Césaire.

Sa parole était la parole évangélique. Selon son biographe « l'Écriture lui était toujours présente, et quand il citait les nombreux exemples qu'il empruntait aux Écritures, il semblait les tirer actuellement du livre et non les avoir appris autrefois. » Sa vie était de plus une prédication perpétuelle.

« Quand des évêques, des prêtres, des ministres divins de tout grade, des habitants de la ville ou des étrangers venaient le visiter, après les avoir salués et les avoir brièvement interrogés sur la santé et les dispositions de leurs concitoyens et sur les leurs, bientôt, saisissant les saintes armes de la prédication, dissertant sur la vanité des choses présentes, persuadant de la félicité éternelle, il invitait les uns par des allocutions pleines de douceur, il effrayait les autres par des exhortations sévères, corrigeait ceux-ci par des menaces, redressait ceux-là par des caresses, avertissant quelques-uns d'une manière générale par des proverbes, interpellant les autres avec force au nom de Dieu, pour qu'ils eussent à suivre ses avis; *il les menaçait en pleurant des supplices éternels*... »

Ce dernier trait peint admirablement saint Césaire.

« Il avait cela de particulier que, par l'inspiration divine, il mettait à chacun devant les yeux tout le cours de sa vie; de sorte que ceux qui l'entendaient avouaient qu'il était comme le témoin de leur conscience. »

Telle était la prédication de Césaire, pleine d'effusion et de tendresse; prédication pratique, incessante, paternelle, accommodée aux besoins de tous, exactement contraire à la parole travaillée et vaine des rhéteurs. Prêcher était pour Césaire un devoir qu'il accomplissait, un service qu'il rendait à ses frères. Il n'y apportait aucune prétention de vanité oratoire. Un jour, s'étant aperçu qu'on sortait de l'église au moment où il allait parler, il se précipita au-devant des fidèles, et s'écria : « Que faites-vous, enfants! quelle mauvaise pensée vous emporte hors d'ici? demeurez pour le salut de vos âmes; écoutez soigneusement les avertissements de la parole divine : ce que vous pouvez aujourd'hui, vous ne le pourrez plus au jour du jugement. »

Et enfin, s'étant aperçu qu'on trouvait moyen de s'échapper, il ordonna de fermer les portes après l'évangile, s'assurant ainsi de son auditoire. Quand il était malade, il faisait lire par ses prêtres, par ses diacres, des discours de saint Augustin, de saint Ambroise, de lui-même, indifféremment; pourvu que ce fût l'Évangile expliqué, il était content. Il donnait à des prêtres qui passaient par son diocèse des homélies toutes faites. Il en envoyait dans les diverses contrées de l'Europe; il disait à ses auditeurs de communiquer la parole qu'ils avaient reçue, non-seulement à leurs amis, à leurs parents, mais à leurs serviteurs, à leurs esclaves; « car, ajoutait-il, il faut des esclaves dans la condition présente, mais non dans l'éternité. »

On l'entendit un soir dire dans son sommeil : « De deux choses l'une, ou l'on monte au ciel, ou l'on tombe en enfer. » Il s'éveilla, et convint qu'il venait de prêcher en rêve.

Cette éloquence si abondante, si facile, inspirée par le cœur et par la foi, avait nécessairement un caractère familier et populaire. Césaire dit lui-même qu'il veut populariser les interprétations des Pères en les faisant descendre à la portée de tous. S'adressant, dans une de ses homélies, à la portion la plus lettrée de son auditoire, il excuse ainsi auprès d'elle la simplicité de ses paroles : « Si je voulais vous faire entendre l'exposition des Écritures dans l'ordre et le langage employé par les saints Pères, l'aliment de la doctrine ne pourrait parvenir qu'à quelques savants, et le reste du peuple, la multitude, resterait affamée. C'est pourquoi je demande humblement que les oreilles des savants consentent à tolérer des paroles rustiques afin que tout le troupeau du Seigneur puisse recevoir la nourriture

céleste dans un langage simple et uni ; et puisque les ignorants ne peuvent s'élever à la hauteur des savants, que les savants daignent descendre à l'ignorance de leurs frères; car les savants peuvent comprendre ce qui a été dit pour les simples, et les simples ne peuvent comprendre ce qui a été dit pour les savants. »

Au reste, ce style simple dont il s'excuse était incomparablement plus latin que le style contourné d'Ennodius. Saint Césaire applique quelque part à la prédication ce qu'on lit dans la Bible de la mystérieuse échelle de Jacob, le long de laquelle des anges étaient vus les uns montant au ciel et les autres descendant sur la terre. « Les prédicateurs, dit Césaire, lorsqu'ils s'élèvent à l'interprétation des mystères, ressemblent aux anges qui montent vers le ciel : lorsqu'ils répandent la parole divine sur les hommes, ils sont tout pareils aux anges qui descendent l'échelle céleste. » En ce sens, lui-même était un de ces anges qui descendent du ciel.

Il employait de préférence, et par une sorte d'affection native, des métaphores empruntées à la vie rustique, qui devaient toucher particulièrement la partie rustique de son auditoire. « Comme tu cultives ta terre, dit-il, cultive ton âme; comme tu retranches de ta vigne les rameaux inutiles, retranche de ton âme les affections mauvaises[1]. »

D'autres fois les comparaisons sont empruntées aux industries les plus vulgaires; par exemple, à celle des boulangers. Ainsi, il compare la formation de l'Église à la formation du pain. Le bon grain, le grain criblé, qui fait, la farine ce sont les élus ; l'ivraie rejetée représente

[1] *Biblioth. patrum*, t. VIII, p. 840.

les nations infidèles ; les deux meules sous lesquelles passe le grain sont les deux Testaments; l'eau et le feu qui entrent dans la composition du pain, c'est l'eau du baptême et le feu du Saint-Esprit.

Il y a bien là quelque subtilité, mais l'intention est toujours la même; ce n'est pas de briller, c'est de présenter à tous les esprits les plus hauts enseignements du christianisme sous des apparences familières.

Ce qui domine dans ces explications de l'Écriture, c'est l'interprétation morale. Parfois, il est vrai, Césaire se livre, comme saint Ambroise, comme saint Augustin, comme la plupart des Pères grecs, à cette interprétation mystique qui consiste à trouver une figure des dogmes chrétiens dans chacun des récits de l'Ancien Testament. Il voit dans Gédéon une image anticipée du Christ, parce que, dit-il, Gédéon prend avec lui trois cents hommes pour combattre, et que le nombre trois cents est exprimé en grec par une lettre qui a la forme de la croix. On ne peut recourir à un système d'exégèse plus forcé. Souvent même, on trouve des passages entiers d'Origène, le plus hardi des interprètes de ce genre, transportés dans les homélies de Césaire : mais ce n'est pas ce qui les caractérise. Ce qui s'y rencontre à chaque page, ce sont des inductions morales tirées de tous les faits de l'Ancien Testament, de toutes les paroles du Nouveau. Quelquefois même le sentiment moral est assez fort chez Césaire pour l'entraîner à des interprétations évidemment fausses, mais dont la fausseté lui fait honneur. Par exemple, il y a dans les Proverbes de Salomon un passage terrible cité par saint Paul : « Donnez du pain à votre ennemi quand il a faim, donnez-lui à boire quand il a soif, et ainsi vous amasserez des charbons sur sa tête. » Le sens naturel est évident; on reconnaît dans ces paroles toute la

dureté juive, que l'esprit chrétien n'a pas encore suffisamment amollie chez le disciple de Gamaliel.

Mais Césaire s'écrie : « Quelques-uns disent : Voilà que je nourris mon ennemi pour qu'il brûle éternellement ; Dieu détourne de notre âme une pareille manière de comprendre ! » Et il ajoute que la tête de nos ennemis, c'est leur âme ; que mettre du charbon sur leur tête, c'est fondre leur âme par le charbon de la charité. Certes, l'explication est un peu tirée ; mais il faut admirer ces efforts pour donner un sens charitable à une parole qui ne l'est guère. Ailleurs [1] il dit : « Il est bon de jeûner, mes frères, mais il est mieux de faire l'aumône. Si l'on peut faire l'un et l'autre, c'est un double bien ; si on ne le peut, il faut faire l'aumône : l'aumône suffit sans le jeûne ; le jeûne sans l'aumône ne suffit nullement... à moins que quelqu'un ne soit si pauvre qu'il n'ait absolument rien à donner, auquel cas la bonne volonté suffit ; mais qui pourra s'excuser ? Quand le Seigneur a promis qu'il donnerait une récompense pour un verre d'eau froide, c'est afin que nul pauvre ne se puisse excuser par la disette de bois, ou dire qu'il n'avait pas un vase pour chauffer l'eau. » Et au sujet du martyre : « Ce n'est pas seulement l'effusion du sang qui couronne le martyr, ce n'est pas la flamme qui seule donne la palme : on arrive à la couronne non-seulement par la destruction, mais aussi par le mépris de la chair....

« Disons-le, sans manquer de respect aux saints morts dans les persécutions : avoir dompté ses désirs, résisté à l'avarice, triomphé du monde, c'est une grande partie du martyre.....

« . . . . Nous devons honorer les martyrs en les

[1] *Biblioth. patrum*, t. VIII, p. 821.

imitant, et ce que nous devons surtout imiter en eux, c'est l'amour de nos ennemis. Quant à l'amour des ennemis, il n'est personne, frères très-chers, qui s'en puisse excuser. Quelqu'un de vous pourra me dire : Je ne puis veiller, je ne puis jeûner; mais pourra-t-il me dire : Je ne puis aimer? »

CHAPITRE VIII

SIDOINE APOLLINAIRE

Sa naissance. — Anecdote. — Ses trois panégyriques. — Mythologie. — Allégorie. — Impromptus. — Souper littéraire. — Conversion. — Épiscopat. — Reste d'habitudes profanes. — Accents patriotiques de Sidoine. — Ses rapports avec les rois goths. — Comment il faut entendre que la littérature est l'expression de la société.

On a vu par ce qui précède, à quel point au cinquième siècle la culture païenne était encore florissante et vivante dans la Gaule, surtout dans la Gaule méridionale. Ce qui va suivre fournira une preuve encore plus éclatante du même fait historique. Il va être question de saint Sidoine Apollinaire; or, si l'on retranchait la dixième partie de ses écrits, rien dans tout le reste ne donnerait à penser que ce saint ait été chrétien. Je ferai pour Sidoine comme j'ai fait pour Ausone, qui a plus d'un trait de ressemblance avec l'évêque de Clermont; je commencerai par raconter sa vie en parlant, à cette occasion, de ceux de ses ouvrages qui se rattachent plus immédiatement aux diverses circonstances de cette vie, et je passerai ensuite aux autres compositions de Sidoine Apollinaire; à ces dernières nous demanderons, non plus la biographie de l'homme, mais l'histoire ecclésiastique, littéraire et politique du temps où il a vécu.

Sidoine Apollinaire naquit à Lyon en 430; sa famille, de laquelle on a fait descendre les Polignac, était une des

plus considérables de la Gaule méridionale, et son existence fut tout ensemble celle d'un grand seigneur et celle d'un bel esprit. Sidoine fut gendre de l'empereur Avitus, et par là se trouva l'allié des Avitus, nom considérable de l'Auvergne, illustré déjà dans l'Église par saint Avit, évêque de Vienne[1].

Ce fut la fille du futur empereur qui apporta en dot à Sidoine cette belle terre d'Avitacum, que les uns placent au bord du lac de l'Aidat, les autres, auprès du lac Cambon, en Auvergne, et que lui-même a décrite avec une minutie pour nous instructive. Cette description, rapprochée de celle que Sidoine a donnée du *burgus* de son ami Leontius, présente un tableau complet de toute l'existence d'un grand seigneur gaulois du cinquième siècle ; on y voit ce qu'était alors la vie de château. Le tour de ces descriptions viendra, quand nous chercherons dans les œuvres de Sidoine la peinture des mœurs contemporaines ; maintenant c'est lui-même que nous y cherchons.

Je citerai dès à présent une anecdote qui caractérise la classe sociale à laquelle Sidoine appartenait ; elle montre comment un aristocrate Gallo-Romain traitait les vilains qui manquaient de respect à ses ancêtres. Sidoine Apollinaire raconte[2] que, revenant de Lyon et se rendant en Auvergne, il a vu, en passant, des fossoyeurs occupés à fouiller un terrain dans lequel avait été enterré son aïeul. Les paroles mêmes de Sidoine prouvent que le temps avait effacé les traces de l'ancienne destination de ces lieux : n'importe, dans un sentiment un peu exagéré de piété

[1] [Gorini (*Défense*, etc., t. I, p. 211) fait remarquer qu'il y a ici une erreur de date : c'est tout au plus si saint Avit naissait quand Sidoine entra par un mariage dans la famille des Avitus.]

[2] *Epist.*, l. III, ep. 12.

aristocratique pour les auteurs de sa race, Sidoine se précipite de son cheval, et, sans autre forme de procès, roua de coups ces malheureux, pour une profanation dont ils s'étaient rendus coupables peut-être à leur insu. Ce qu'il y a de plus étrange, c'est que, s'apercevant bien que sa justice avait été quelque peu sommaire, Sidoine, qui était peut-être évêque lui-même[1], écrivit à Patient, évêque de Lyon, duquel l'affaire ressortissait, les sépultures rentrant sous le droit ecclésiastique. Patient, qui, du reste, était un saint homme, et dont nous aurons même à rapporter des traits de charité assez remarquables, répondit à Sidoine Apollinaire, qu'il avait bien fait; que, d'après la coutume antique (*more majorum*), ces profanateurs ne méritaient pas mieux. Il est vrai que Sidoine composait des distiques à triples trochées, qui devaient être placés dans une église que bâtissait l'évêque de Lyon[2]; apparemment ce petit service littéraire rendait celui-ci coulant sur l'étrange procédure de Sidoine.

Le moment où le nom de Sidoine Apollinaire commence à retentir hors du cercle de ses amis, est celui de son début dans la carrière du panégyrique; et l'occasion de ce début fut l'élévation de son beau-père Avitus à l'empire. Le gendre du nouvel empereur se rendit à Rome, et prononça, devant le sénat, un panégyrique en vers. Dès les premiers mots, l'auteur monte au plus haut ton d'exagération dans l'éloge; s'adressant au soleil : « Phœbus, toi qui verras enfin un égal dans l'univers dont tu fais le tour, garde ta lumière pour le ciel, car ce soleil suffit à la terre. » Ce soleil, c'est le beau-père de Sidoine.

Le cadre du poëme est mythologique et allégorique. Ju-

[1] Il fut élevé à l'épiscopat en 471, et Patient en 470.
[2] *Epist.*, l. II, ep. 10.

piter s'assied au milieu des dieux et des fleuves, Rome s'avance à pas lents, la tête baissée, les cheveux pendants et souillés de poussière ; elle ne porte plus de casque ; sa lance est un poids pour sa main, et n'est plus une terreur pour ses ennemis.

Rome oppose sa gloire antique à son abaissement actuel, dans une sorte de résumé de l'histoire romaine, siècle par siècle, et là, et sous l'influence de la rhétorique, plus que d'un sentiment vrai, se manifestent quelques regrets républicains assez énergiques et assez heureux par l'expression. « O douleur[1] ! les droits du peuple et du sénat sont rejetés ; ce que j'ai craint m'arrive. Je suis tout entière dans mon prince, tout entière à mon prince ; je suis un lambeau de l'empire de César, moi qui fus reine autrefois ! » Jupiter, pour consoler Rome, lui promet Avitus dont il fait une biographie pleine de louanges outrées et d'idées païennes.

Avitus n'avait pas plus que tout autre grand seigneur gaulois la chance d'arriver à l'empire par le cours naturel des choses : quand il naquit, on se doutait fort peu en Auvergne qu'il serait un jour empereur ; on ne s'avisa d'aucuns présages ; mais Sidoine Apollinaire s'en avise après coup, et les place dans la bouche de Jupiter[2]. La jeunesse d'Avitus employée à la chasse, est pour le panégyriste un motif de comparer son héros aux héros de l'antiquité mythologique. S'il a tué un ours, c'est un Hercule ; a-t-il frappé un sanglier, c'est un Hippolyte. Je fais grâce au lecteur d'une grande partie des louanges que Sidoine adresse à son beau-père par la bouche de Jupiter. Ces louanges ne prennent quelque intérêt que lorsqu'on arrive aux faits politiques et militaires de la carrière d'Avitus. Son premier

[1] *Pan. Aviti*, v. 101.
[2] Vers 165.

exploit est un combat singulier avec un chef hun dont Avitus avait tué le serviteur. Ce combat qui a lieu à cheval en présence des deux armées ressemble à une joute chevaleresque à fer aigu[1].

Avitus ne brilla pas moins dans cette guerre comme négociateur que comme soldat : la lecture d'une lettre de lui dompta, dit Sidoine, Théodoric, roi des Visigoths. Les conjectures de l'histoire expliquent cet ascendant d'Avitus par l'intérêt que Théodoric trouvait à faire la paix qu'on lui demandait[2], ce qui rend un peu ridicule ce vers fanfaron :

La lettre du Romain rend inutile la victoire du Barbare[3].

Avitus apparaît encore sous le double aspect de guerrier et de diplomate dans la grande lutte que soutinrent contre Attila les Romains appuyés d'une partie des nations barbares. Sidoine fait adresser à son beau-père un discours suppliant par Aetius, qui l'appelle le salut du monde ; puis il le montre obtenant l'alliance des Visigoths. Il y a dans la peinture de l'assemblée des chefs de cette nation un singulier mélange de détails vrais et pittoresques[4] et de couleurs apprêtées et factices. Sidoine hésite entre la réalité des faits et les fictions de la rhétorique. On ne peut croire Jupiter, quand il représente les Barbares, dès qu'ils apprennent qu'Avitus vient vers eux, disposés à tout accorder et craignant qu'il ne leur refuse la paix[5]. Sidoine est un peu ridicule quand il met dans la bouche de Théodoric de

[1] Vers 289.
[2] V. Fauriel, *Conquête de la Gaule méridionale*, t. I, p. 197.
[3] V. 511. Littera Romani cassat quod Barbare vincis.
[4] V. 452.
[5] Et timuere suam pacem ne forte negaret.

grandes protestations de respect pour le génie de Rome et pour ses enfants, race de Mars, et le vœu invraisemblable d'expier le crime d'Alaric qui a eu l'indignité de prendre d'assaut la ville éternelle[1], « seule tache, dit-il, à la mémoire de notre aïeul. » Théodoric (et ceci est de l'histoire) conclut en offrant ou plutôt en imposant à Avitus le trône impérial vacant par la mort de Maxime. Dans la réponse qu'adresse Avitus au roi des Goths, se manifeste l'ascendant de la civilisation latine sur la farouche violence des conquérants germains : ascendant qui devait se reproduire souvent dans ces sortes de transactions, et en décida plus d'une fois le succès. Avitus parle au chef barbare de son père, qu'il a déterminé autrefois à lever le siége de Narbonne : « Alors tu étais enfant, ajoute Avitus[2]; toi-même, j'en atteste ces vieillards, mes mains t'ont tenu et réchauffé dans mon sein; tu pleurais si ta nourrice, contre ton désir, t'enlevait pour t'allaiter. » Le chef barbare, ce qui est plus étrange, se souvient que son père, par les conseils d'Avitus, lui a fait étudier Virgile pour adoucir la rudesse des mœurs scythiques[3]. Théoderic ne met qu'une condition à son alliance, c'est qu'Avitus soit empereur; et Avitus se soumet : il retourne auprès des siens; les grands personnages de la Gaule méridionale se rassemblent et le portent au trône d'une voix unanime. Toute cette négociation, dans laquelle un Gallo-Romain est élevé à l'empire sous l'influence des Goths et par l'élection de ses co-provinciaux, est un événement assez curieux, qu'on ne con-

[1] Testor, Roma, tuum nobis venerabile numen
Et socium de Marte genus.

Par *socium*, Sidoine Apollinaire ferait-il allusion à une croyance mythologique des Goths, selon laquelle ils auraient pensé descendre d'Odin?

[2] V. 480.

[3] V. 497.

naîtrait pas bien si Sidoine ne l'avait fait raconter par Jupiter.

Le discours d'un chef gaulois invitant Avitus à saisir la pourpre, contient quelques vers qui peignent énergiquement la misère de la Gaule enchaînée au cadavre de l'Empire romain[1]. « Parmi ces défaites, parmi ces funérailles du monde, notre vie a été une mort, et tandis que dociles à la tradition des aïeux, nous obéissons à une autorité impuissante, réputant saint de rester fidèles à travers mille maux à un ancien ordre de choses, nous avons porté le poids de cette ombre de l'Empire.

Portavimus umbram
Imperii...

Contents de subir les vices de la vieille race romaine, et souffrant, par habitude plutôt que par raison, cette engeance accoutumée à revêtir la pourpre. »

Il y a dans ces paroles du mépris pour une puissance tombée à laquelle on rougit d'avoir été soumis, et de la colère contre un joug qu'on est las de porter ; c'est un cri de fierté ou de vanité provinciale contre la suprématie du Capitole.

Enfin, Avitus est nommé empereur par acclamation ; Jupiter termine son récit en promettant à Rome une nouvelle jeunesse sous le long et glorieux règne d'Avitus. Mais malgré ce qu'en pouvaient dire Jupiter et Sidoine, un an ne s'était pas écoulé, qu'Avitus était déjà tombé. Sidoine, qui paraît avoir pris les armes pour défendre la cause de son beau-père, avait été vaincu, et, ce qui est fâcheux, deux ans après, le gendre d'Avitus était à Lyon, faisant encore

[1] Vers 537.

un panégyrique, mais cette fois, pour l'empereur qui avait remplacé et peut-être fait tuer Avitus, pour l'empereur Majorien. Sidoine Apollinaire sent l'embarras de sa situation; il s'en tire en se comparant à Virgile, qui a chanté Auguste, à Horace qui, après avoir suivi Brutus et Cassius, a passé du côté d'Octave[1]. D'abord, il ne choisit pas dans la vie de ses modèles, surtout dans celle du dernier, ce qui leur fait le plus d'honneur; de plus, Horace n'était pas le gendre de Brutus. Ce qui excuse un peu Sidoine Apollinaire, c'est que Majorien était véritablement digne de ses éloges.

Ce panégyrique est dans le goût allégorique et mythologique du précédent. Rome, personnifiée, est assise sur son trône; tous les peuples de l'univers, toutes les provinces viennent déposer leur hommage et les produits des diverses contrées au pied de la ville déesse. L'Afrique arrive à son tour; elle brise sur sa tête les épis qui la couronnent, ces épis dont la fécondité funeste a tenté les Barbares. Énumérant tous les lieux communs de l'ancienne gloire des Romains, elle implore le secours de Rome contre les Vandales. Sidoine place assez adroitement l'éloge de Majorien dans une bouche ennemie, dans celle de la femme d'Aetius, qui cherche à exciter la jalousie de son époux contre le futur empereur. Sur cette mer d'adulations surnagent çà et là quelques traits qui peignent vivement les Vandales après la conquête, énervés par le climat de l'Afrique et par le luxe romain; la pâleur blafarde, l'embonpoint maladif que la débauche a donné à ces populations germaniques transportées sous le ciel numide[2].

[1] *Præfatio*, vers 9.

[2] Ipsis et color exsanguis, quem crapula vexat
Et pallens pinguedo tenet.

Pour consoler l'Afrique, et la délivrer des Vandales, Rome lui promet Majorien. Ensuite le poëte prend la parole et retrace avec assez de vigueur la grande expédition contre les Vandales. C'était une pensée supérieure au temps qui la vit naître, c'était la grande politique d'Agathocle et de Scipion, d'aller chercher en Afrique l'ennemi africain. Toute cette expédition de Majorien, pour laquelle il sut très-habilement rassembler sous le drapeau de Rome une foule de nations barbares étonnées de marcher ensemble, est racontée par Sidoine Apollinaire avec une foule de détails précieux pour l'histoire; Gibbon s'en est beaucoup servi. Ce panégyrique se termine encore par des promesses de succès et d'avenir glorieux; mais, bien que Majorien eût mieux mérité qu'Avitus de les voir accomplies, elles ne le furent point, et moins d'un an après avoir entendu à Lyon le panégyrique d'Avitus, Majorien mourait assassiné.

Ce qui peut surprendre, c'est que Sévère, qui succéda à Majorien, ait passé sans recevoir l'hommage du constant panégyriste. Il s'abstint cette fois, mais il devait prendre sa revanche. Après un silence de dix ans, le successeur de Sévère, Anthemius, fit venir Sidoine à Rome, où il prononça le panégyrique de ce troisième empereur.

Comme Rutilius, et encore plus que lui, Sidoine fait le voyage de Rome en *touriste*, en *scholar*, mentionnant avec soin tous les souvenirs poétiques ou historiques qu'il rencontre sur son chemin. Il cite Virgile à propos de Mantoue; Rimini lui rappelle la révolte de César, et Fano la mort d'Asdrubal[1].

A Rome, l'ambition l'a bientôt distrait de son rôle de voyageur scientifique et littéraire. Il ne parle pas du pape;

[1] *Epist.*, l. I, ep. 5.

le monde ecclésiastique est fort étranger à Sidoine. Ce qui l'occupe à Rome, c'est l'empereur, c'est la cour. Il écrit à un ami pour lui reprocher de manquer d'ambition, de s'endormir au sein de l'oisiveté, dans sa terre, au lieu de venir à Rome courir la carrière des honneurs. On sent que Sidoine est très-pénétré de ce qu'il dit, et très à l'abri pour son compte de cette insouciance des grandeurs qu'il blâme dans son ami. Quelques lettres font parfaitement assister au jeu des intrigues qui s'agitaient autour du pouvoir éphémère des empereurs.

A peine arrivé à Rome, il commence par sonder le terrain[1]. « Je cherche, dit-il, si, par un moyen quelconque, on peut arriver à la faveur.... » Il a bientôt arrêté son choix sur deux illustres consulaires qui lui semblent devoir être d'excellents patrons. Chacun avait son mérite particulier : Avienus protégeait tout le monde, mais sans beaucoup de fruit; Basilius était moins facile et moins prompt à promettre, mais tenait davantage. « Les ayant balancés longtemps, dit Sidoine, je pris le parti moyen, tout en conservant les plus grands égards pour le vieux consulaire dont je visitais fréquemment la maison, de m'attacher de préférence à ceux qui fréquentaient Basilius. »

Il semblerait, par une lettre de Sidoine Apollinaire[2], qu'il fut pendant un temps préfet de Rome, et chargé en cette qualité de pourvoir à la subsistance des habitants. Il craint que le théâtre ne retentisse des clameurs du peuple affamé[3]. Ce passage prouve deux choses : que le peuple se rassemblait encore au théâtre, et que, lorsqu'il était mécontent, il se permettait de huer ses magistrats.

[1] *Epist.*, l. I, ep. 9... Si quis quoquo modo in aulam gratiæ aditus exploro.
[2] *Epist.*, l. I, ep. 10.
[3] Vereor tamen ne famem populi romani theatralis caveæ fragor insonet. *Ibid.*

Sidoine Apollinaire n'était pas homme à refuser un panégyrique. Après avoir fait celui de son beau-père et du successeur de son beau-père, il fit celui d'Anthemius. La nouvelle pièce de vers a le même caractère que les précédentes; mais Sidoine n'eut pas cette fois la fortune de trouver un homme qui, par son mérite réel, pût relever la fadeur ordinaire du genre. Anthemius arrivait à l'empire par une voie fâcheuse; il était en quelque sorte imposé ou octroyé par l'empereur d'Orient, dont il avait épousé la fille; de sorte que Sidoine voulant, selon sa coutume, faire intervenir et parler Rome, est obligé de la mettre dans une attitude inférieure et un peu humiliante vis-à-vis de Constantinople. Il remercie l'empereur Léon, qui a bien voulu permettre aux Romains d'appeler Anthemius au trône; il fait, en un mot, avec une résignation singulière, les honneurs de l'ancienne Rome à la nouvelle. On sent que Constantinople s'élève à mesure que Rome descend, et il semble, en lisant les vers de Sidoine Apollinaire, qu'on voit de loin surgir cette nouvelle capitale. La reine du monde oriental[1] apparaît déjà aux imaginations de ce temps avec cette magnificence et cette splendeur dont furent frappées les imaginations du moyen âge. Il y a tels vers de Sidoine, sur la grandeur de Constantinople, sur ses immenses murailles, qui rappellent les expressions que l'étonnement et l'admiration arrachèrent aux croisés latins. Comparez, par exemple, le passage qui commence ainsi[2] :

Porrigis ingentem spatiosis mœnibus urbem.
« Tu déploies une ville immense dans tes spacieuses murailles. »

avec cette période de Villehardoin, empreinte de la majesté

[1] V. 30. . . . . Regina orientis
Orbis...

[2] V. 56.

de l'objet qu'il veut peindre : « Or poez savoir que mult esgarderent Constantinople cil (ceux) qui onques mais ne l'avoient veue, et que il ne pooient mie cuider que si riche ville peust etre en tot le monde, cum il virent ces halz murs et ces riches tours dont ere (elle était) close tot en tor à la reonde et les riches palais et les haltes yglises, dont il y avoit tant que nuls nel poist croire, s'il ne les veist à l'œil, et le lonc et le lé (le long et le large) de la ville qui de totes les autres ere soveraine. »

Ce que constate ce panégyrique, c'est donc l'avénement de l'Orient et la chute de l'Occident : ce double fait se manifeste non-seulement dans ce que Sidoine dit en son propre nom, mais dans ce qu'il fait dire à Rome elle-même. L'Italie va chercher le Tibre au fond de son antre, où il dort au milieu des roseaux, à peu près comme le Rhin dans l'épître de Boileau. Elle réveille le vieux fleuve et lui conseille d'aller trouver Rome, de l'engager à se rendre auprès de l'Aurore pour lui demander un défenseur.

Rome, dans ce discours, exprime toute son infériorité vis-à-vis de l'Orient. Elle rappelle ce qu'elle lui a cédé : elle lui a cédé tout un monde, tout un hémisphère. Pour prix de ce qu'elle a abandonné, de la Syrie, de la Grèce, de l'Égypte, Rome supplie l'Aurore de protéger sa vieillesse, et lui demande Anthemius ; l'Aurore accorde à Rome sa requête. « D'ailleurs, dit-elle, ce n'est pas la première fois que je suis venue en aide à l'Occident. J'ai envoyé autrefois Memnon au secours de la patrie d'Iule, père de la race des Césars. » Sidoine va chercher les plus vieux souvenirs de l'histoire mythique pour les mettre en rapport avec les événements du cinquième siècle.

Ce troisième panégyrique, qui ne valait pas mieux que les deux premiers, lui réussit fort bien, et attira de grandes

distinctions sur sa tête; il fut nommé patrice, et eut les honneurs d'une statue dans le forum de Trajan. Lui-même dit assez naïvement que si son poëme n'est pas un bon ouvrage, ce fut au moins une bonne affaire.

Outre ces trois panégyriques, Sidoine avait composé, surtout dans sa jeunesse, un bon nombre de poésies dont quelques-unes nous ont été conservées; ce sont des impromptus de circonstance ou des tours de force descriptifs; c'est toujours la poésie tourmentée, frivole et parfois ingénieuse d'Ausone, seulement écrite cent ans plus tard; par conséquent, cette poésie est devenue à la fois plus pédantesque, plus maniérée et plus barbare.

Pour Sidoine comme pour Ausone, le plus petit incident de la vie domestique fournissait matière à des compositions qu'il appelait poétiques : quatre poissons étaient-ils pris pendant la nuit aux filets de son vivier, vite, il faisait quatre vers. Il excellait dans l'impromptu, comme Ausone; comme lui, il a soin de nous donner sur ce sujet les plus minutieux renseignements. On trouve dans ses œuvres un certain distique pour lequel il avait la plus grande estime, parce qu'il était rétrograde (*recurrens*), c'est-à-dire qu'après l'avoir lu dans un sens, on pouvait le lire dans l'autre. Mais cette espèce de composition a un grand inconvénient : quand on est arrivé au dernier mot, on est fort peu tenté de recommencer. Apollinaire, pour relever le mérite de son distique, nous informe qu'il l'a composé pendant qu'il cherchait un gué.

... Je n'ai mis qu'un quart d'heure à le faire.

On voit par divers passages des écrits de Sidoine, combien l'impromptu était à la mode. M. Guizot a cité une lettre de Sidoine dans laquelle ce dernier trahit avec une

bonhomie assez piquante sa prédilection pour ce genre d'exercice; on y voit combien la vanité d'auteur le poursuivait au milieu des solennités chrétiennes; mais de tous les récits de ce genre, le plus curieux, parce qu'il nous fait assister à une petite scène littéraire du temps, c'est le récit de ce qui se passa dans un souper chez l'empereur, entre Sidoine et un de ses ennemis, Pœonius, qui l'avait accusé d'avoir fait une satire[1]. Le tout est accompagné de mille petites circonstances qui avaient beaucoup de prix aux yeux de Sidoine et en auraient beaucoup moins aux nôtres[2]. Il a soin de nous apprendre dans quel ordre les convives étaient placés au festin impérial, quels furent les bons mots des courtisans, leurs épigrammes, au sujet d'une place à table disputée, ou de quelque rivalité de cette importance. Enfin, on en vint à parler de satire. « J'apprends, comte Sidoine, dit l'empereur, que tu écris la satire. — Et moi, seigneur prince, répliquai-je, je l'apprends aussi. — Épargne-nous, ajouta-t-il en riant. » Sidoine proteste de son innocence, et défie ses ennemis de soutenir publiquement l'accusation : il demande, s'il se justifie, de pouvoir écrire tout ce qu'il voudra contre son adversaire. L'empereur, qu'amusaient cette scène et surtout l'embarras de Pœonius, consent à la requête de Sidoine, mais à condition que celui-ci improvisera en vers. Sidoine improvise un distique; de grands applaudissements se font entendre[3]; l'empereur est satisfait, et Sidoine en grande faveur. En sortant, le consul se jette dans ses bras, Pœonius lui adresse force révérences. Tous les détails de ce petit récit

[1] *Epist.*, l. I, ep. 11.
[2] On peut juger des dispositions de Sidoine pour la satire, par sa hideuse caricature d'un parasite qu'il ne nomme pas. V. *Epist.*, l. III, ep. 13.
[3] Secutus est fragor.

sont à remarquer dans l'original, car ils montrent comment se passaient les choses au cinquième siècle, parmi les beaux esprits et les grands personnages que l'empereur invitait à de petits soupers littéraires.

Jusqu'ici, on n'a pu pressentir le saint dans tout ce que j'ai raconté et cité de Sidoine Apollinaire. Lui-même ne pensait peut-être pas beaucoup à le devenir; cependant, peu de temps après son retour de Rome, il renonça très-sincèrement aux occupations profanes qui avaient rempli la première partie de sa vie, et se convertit. Trois ans après avoir prononcé ce panégyrique d'Anthemius, tout plein des divinités et des souvenirs mythologiques, il était évêque.

Comment s'opéra cette conversion? Le zèle s'y joignit certainement plus tard, mais l'ambition put la commencer. Sidoine Apollinaire avait obtenu à peu près tous les honneurs auxquels il pouvait prétendre : il était patrice; il avait parlé à Rome devant l'empereur; il avait une statue dans le forum de Trajan; il devait se lasser un peu de faire des panégyriques qui portaient malheur à ceux auxquels il les adressait. Il ne pouvait pas faire toujours des panégyriques. Il ne lui restait aucune chance d'avancement politique : l'épiscopat était encore, pour les grandes familles patriciennes du pays, la seule situation qui leur conservât un ascendant véritable sur les populations. Ces motifs influèrent vraisemblablement sur la vocation un peu inattendue de Sidoine. Le clergé devait aussi désirer que cet homme considérable entrât dans ses rangs. Ce qu'il y a de certain, c'est que, vers 471, Sidoine Apollinaire fut fait évêque de Clermont ou plutôt d'Arvernum, que Clermont a remplacé.

Devenu évêque, Sidoine s'interdit sévèrement la poésie

profane. Il abandonna une histoire commencée de l'invasion d'Attila dans les Gaules, invasion dont il avait été témoin. Cette histoire nous eût transmis certainement quelques traits intéressants, quelques détails instructifs; mais il faut avouer que l'homme aux panégyriques n'était guère taillé pour peindre Attila. Il fit tous ses efforts pour entrer sincèrement et complétement dans l'esprit de sa nouvelle profession, et il y réussit après quelques luttes. Dès ce moment ses nouveaux amis, les évêques de la Gaule, remplacent dans sa correspondance les rhéteurs auxquels ses premières lettres, étaient adressées; il se place, avec un grand sentiment d'humilité, lui plongé jusqu'alors dans les soins de la vie profane, bien au-dessous des hommes exercés et consommés dans la sainteté auxquels il se trouve associé; il refuse, avec une modestie très-bien fondée, d'interpréter les Écritures, et, en effet, je crois que son éducation théologique ne l'avait pas beaucoup préparé à leur intelligence. Mais, malgré la sincérité bien évidente de ses nouveaux sentiments, la légèreté, la gaieté de l'homme du monde et de l'homme de lettres d'autrefois, ne l'abandonnent pas tout à fait, ou du moins ne l'abandonnent que par degrés. On retrouve encore le rhéteur enjoué, plutôt que le grave évêque, dans des lettres adressées à différents personnages de l'Église gauloise. Il raconte longuement à l'un d'eux [1] l'histoire assez plaisante d'un aventurier qui est parvenu à s'introduire dans une riche famille, dont il a épousé l'héritière; un vrai sujet de comédie : le tout entremêlé de joyeusetés et de bons mots, comme celui-ci : « Rien de plus pesant en voyage qu'une bourse vide. »

Ailleurs, Sidoine dit naïvement et assez gaiement qu'il

[1] *Epist.*, l. VII, ep. 2, *Ad Græcum episcopum.*

ne veut pas, pour son compte, nourrir des tristesses inutiles, et il écrit à Philagrius : « On te dit très-jovial ; moi je regarde comme perdues toutes les larmes qu'on pourrait verser hors de la prière... Penses-tu qu'il faille jeûner de deux jours l'un ; je te suivrai. Faut-il dîner ; je n'ai pas honte de te devancer[1]. »

Dans une lettre, dont l'intention générale était pieuse, il laisse encore échapper des légèretés un peu profanes. Ainsi, parlant des cérémonies qui avaient précédé les rogations, il dit : « On priait alors au hasard pour demander la pluie ou le beau temps ; ce qui, pour ne rien dire de plus, ne pouvait convenir au potier et au jardinier[2]. » Dans vingt endroits, on voit combien Sidoine était peu théologien, combien il était peu au courant des discussions, particulièrement de cette discussion du pélagianisme, qui passionnait si vivement tous les esprits véritablement sérieux et distingués. Mamert Claudien lui avait dédié sa réfutation du traité de Faustus sur la matérialité de l'âme : Sidoine ne manque pas de répondre à cette dédicace par une épître pleine de louanges[3] hyperboliques, mais prouvant à merveille qu'il ne sait pas de quoi il est question dans le livre qu'on lui a dédié. Voilà ce qu'il y trouve : « Une doctrine unique et singulière qui se produit dans l'affirmation de diverses vérités ; qui a pour coutume de philosopher de chaque art avec l'artiste qui l'exerce ; qui ne refuse pas de tenir l'archet avec Orphée, le bâton avec Esculape, la baguette du géomètre avec Archimède, l'horoscope avec Euphrates, le compas avec Perdix, le fil

[1] *Epist.*, l. VII, ep. 14.
[2] *Epist.*, l. V, ep. 14.
[3] *Epist.*, l. IV, ep. 3. Voyez aussi la lettre 2 du Ve livre, sur le même sujet.

d'aplomb avec Vitruve. » Je ne sais trop ce que veut dire ce galimatias ; ce qui est certain, c'est que rien au monde ne ressemble moins que tout cela au contenu de l'ouvrage de Mamert. Il en est de même de la lettre de Sidoine à Faustus au sujet d'un ouvrage de ce célèbre semi-pélagien sur les matières que nous avons vues controversées avec tant d'ardeur. Sidoine[1] loue le théologien en rhéteur ; il vante la division, le style, passe en revue tous les philosophes de l'antiquité, pour les immoler à Faustus et montrer sa propre érudition, mais ne dit rien du sujet ; ce sont quatre pages d'une admiration si vague, qu'il est impossible de savoir de quoi il est question dans l'ouvrage admiré.

Il y a plus ; malgré la nouvelle profession de Sidoine, souvent une habitude invétérée ramenait dans son langage des expressions tout à fait païennes. Ainsi, écrivant à Patient, évêque de Lyon, qui avait envoyé avec une admirable charité, dans un temps de famine, du blé à plusieurs villes, à plusieurs provinces de la Gaule, l'évêque Sidoine compare l'évêque Patient à Triptolème[2]. Il s'avise pourtant que la similitude pouvait scandaliser celui auquel il l'adresse, et se hâte de réparer la chose de son mieux en le comparant au patriarche Joseph ; allant ainsi de Triptolème à Joseph, de la fable à l'Écriture sainte, sans transition et comme un homme plus habitué à la première qu'à la seconde.

Une autre fois il envoie à un de ses amis la vie d'Apollonius de Tyane, ce célèbre imposteur que les ennemis du christianisme opposaient au Christ. Sidoine Apollinaire ne parle d'Apollonius qu'avec un enthousiasme presque sans

[1] *Epist.*, l. IX, ep. 9.
[2] *Epist.*, l. VI, ep. 12

restriction[1]; il l'appelle « notre Apollonius »; et, voulant faire honneur au ministre du roi goth, auquel il écrit, il le compare à Apollonius, *sauf la foi catholique*, restriction jetée entre deux parenthèses. Il semble qu'on entende le « si ce n'est que le ciel, » de Molière.

Ce n'est qu'après sa promotion à l'épiscopat qu'il publia ses lettres : ainsi, quelle que soit l'époque de leur composition, elles ont été approuvées, revues, éditées par Sidoine, évêque. Par conséquent, son christianisme et son épiscopat sont responsables de toutes les légèretés et allusions profanes qui peuvent s'y rencontrer.

Il a choisi, comme il le dit lui-même, Pline le Jeune pour son modèle; il imite également Symmaque, qui lui-même imitait déjà Pline : c'est donc l'imitation d'imitation, l'imitation à la seconde puissance. Le nombre des livres dont se compose son recueil est emprunté de Pline et de Symmaque. Comme l'inintelligible Ennodius, il s'élève fortement contre ceux dont le style a de l'obscurité. Je ne sais ce qu'il peut y avoir de plus obscur que le langage de Sidoine.

Il composa, en outre, quelques vers chrétiens; ces vers ont les défauts et n'ont pas les qualités de sa poésie profane. On voit que ce sont des vers de pénitent; c'est de la rhétorique sur des sujets religieux auxquels elle s'applique fort mal.

Le caractère de Sidoine, qui jusqu'ici n'a pas été extrêmement respectable, se relève et grandit à la fin de sa carrière. L'épiscopat et le malheur firent de lui un autre homme. En présence des Goths, qui assiégèrent et prirent sa ville, il montra une grande énergie, une grande no-

[1] *Epist.*, l. VIII, ep. 3.

blesse d'âme. Sidoine Apollinaire, et c'est là son plus beau titre, était plus patriote qu'on ne l'était à cette époque dans la Gaule, et en général dans l'empire romain.

Les Avitus, cette famille illustre à laquelle appartenait la femme de Sidoine, et surtout son beau-frère, Ecdicius Avitus, paraissent avoir formé en Auvergne un foyer de résistance qui parvint à retarder quelque temps l'invasion gothique. Toutes les lettres de Sidoine Apollinaire qui se rapportent à ce sujet ont un intérêt particulier et lui font un grand honneur. Toujours occupé des affaires de son pays, il écrit à son beau-frère Avitus[1], pour l'engager à négocier une trêve entre les Romains et les Visigoths, ceux-ci menaçant toujours l'Auvergne, qui leur manquait pour arrondir leur territoire. En effet, on fit une trêve avec eux, ou plutôt, comme dit Sidoine Apollinaire, une ombre de trêve (*induciarum imago*). Mais bientôt cette trêve illusoire fut rompue, et Sidoine écrivait à saint Mamert, évêque de Vienne[1] : « Le bruit se répand que les Goths s'avancent vers le territoire romain. Misérables Arvernes, nous sommes toujours la porte de l'invasion (*irruptioni ianua sumus*). »

Découragé de tant d'efforts inutiles, Sidoine Apollinaire paraît moins compter sur les murs brûlés, les palissades ruinées, les remparts toujours couverts de sentinelles, que sur l'appui du ciel, que sur la fête des rogations qu'il vient d'établir dans sa ville d'Arvernum. Cependant, il est évident que Sidoine ne faisait pas seulement des processions pour la défense de son pays ; cette défense fut conduite avec tant de vigueur que le roi des Goths fut obligé de renoncer au siége et de se retirer. Mais malheureuse-

[1] *Epist.*, l. III, ep. 1.
[2] *Epist.*, l. VII, ep. 1.



ment cette résistance honorable qui, si elle avait été imitée sur d'autres points, aurait pu sauver pour longtemps cette partie de la Gaule, fut trahie par le pouvoir central et par des rivalités provinciales ; on le voit par les lettres mêmes de Sidoine Apollinaire. Il en est une adressée à Græcus, évêque de Marseille, dans laquelle il se plaint avec énergie de ce qu'on livre l'Auvergne aux Barbares, dans le vain espoir de sauver Marseille.

L'évêque Græcus et trois autres étaient les agents de cette négociation, et Sidoine ne peut s'empêcher de leur reprocher avec énergie une si honteuse transaction : « Est-ce là ce qu'ont mérité, s'écrie-t-il, les flammes, le fer, la contagion? C'est pour cette paix brillante que nous avons arraché aux fentes des murailles les herbes sauvages. Rougissez, au nom du ciel, de ce traité qui n'est ni glorieux ni avantageux... S'il le faut, nous acceptons de nouveau avec plaisir les siéges, les combats, la faim ; mais si nous sommes livrés, il sera certain que vous avez imaginé lâchement un conseil barbare[1]. »

Ces réclamations généreuses de Sidoine furent vaines ; la transaction se fit et l'Auvergne fut livrée officiellement aux Goths. Quand les Goths furent entrés dans la ville d'Arvernum, Sidoine Apollinaire et sa famille se trouvèrent exposés aux ressentiments et aux persécutions des vainqueurs. Sidoine fut exilé dans le château fort de Livia, puis envoyé à Bordeaux près du roi goth Euric, sous prétexte d'une légation, mais réellement pour s'assurer de sa personne. Il était sorti de prison par l'intervention d'un de ces hommes qui s'attachaient aux chefs barbares, devenaient leurs secrétaires, leurs conseillers, et souvent ser-

[1] *Epist.*, l. VII, ep. 7.

vaient la civilisation, en apprivoisant le maître qu'ils s'étaient choisi. C'est ce que firent Cassiodore auprès de Théodoric, et Léon près d'Euric. Léon était un rhéteur, un ancien compagnon d'études de Sidoine : c'est à lui que Sidoine envoyait la vie d'Apollonius de Tyane : il en fait souvent un pompeux éloge.

Sidoine parvint bientôt, par son esprit, à dominer, jusqu'à un certain point, le roi barbare. Il fit pour lui ce qu'il avait fait pour trois empereurs romains, un panégyrique en vers. Ayant gagné la faveur d'Euric, Sidoine obtint de revenir dans sa ville épiscopale. Là, de nouvelles tracasseries attendaient ses derniers jours. Deux prêtres, instruments de l'oppression gothique et de l'inimitié que le patriotisme des Avitus et des Apollinaire avait attirée sur leur tête et en particulier sur celle de Sidoine, soulevèrent contre lui une partie du clergé et du peuple. Sidoine paraît avoir été dépouillé violemment de son rang ecclésiastique; puis, ayant triomphé de ces inimitiés, il remonta dans sa chaire épiscopale et y finit ses jours en 489, âgé d'environ soixante ans.

Une réflexion se présente en lisant toute une portion des ouvrages de Sidoine : combien ils sont étrangers à l'époque et aux circonstances qui les ont vus naître ! En parcourant ces épithalames, ces épîtres, limés avec un si grand soin, et qui roulent le plus souvent sur des sujets futiles, on serait tenté de se dire : L'homme qui a écrit ces choses doit avoir vécu dans une époque tranquille où nul orage n'agitait la société. Eh bien ! tout cela a été écrit dans le siècle qui commence par Alaric, et qui, à travers Genseric et Attila, va jusqu'à Clovis, c'est-à-dire au milieu de l'invasion la plus terrible et au sein de l'existence la plus désastreuse qui ait jamais pesé sur aucun temps et sur aucun pays.

Beaucoup d'autres moments de l'histoire littéraire font naître la même surprise. Ainsi, au seizième siècle, quand on voit la littérature pastorale et galante de l'Italie, la littérature du sonnet, du madrigal, de l'églogue, envahir l'Espagne, par quelle main y est-elle apportée, quels sont les auteurs de ces doucereux sonnets, de ces langoureuses idylles? Il se trouve que ce sont les chefs des bandes de Charles-Quint et de Philippe II, de ces bandes qui épouvantaient l'Europe : c'est Garcilasso, qui a fait la guerre toute sa vie ; c'est Mendoza qui, durant plusieurs années, opprima sous un gouvernement de fer et pilla sans merci cette Italie, dont il imitait la poésie la plus gracieuse. On est confondu de la différence qu'on trouve entre les sentiments qui devaient être naturels à ces hommes et les sentiments qu'ils expriment. Il en est de même de plusieurs autres époques. Jamais on n'a parlé davantage de la nature qu'au dix-huitième siècle, et jamais il n'y eut de société plus artificielle. Ceux qui ont consulté l'*Almanach des Muses* de 93, prétendent qu'il est aussi plein de fadeurs et de mignardises, en cette année terrible, que dans les années qui l'ont précédée et qui l'ont suivie. Il y a mille exemples de cette disparité entre toute une portion de la littérature d'un temps et l'histoire de ce temps. Faut-il en conclure contre la justesse de l'axiome souvent cité : La littérature est l'expression de la société; je ne le pense pas. Seulement, comme tous les axiomes, il a besoin non-seulement d'être énoncé, mais encore d'être compris. La littérature exprime toujours la société, mais elle n'exprime pas toujours la portion apparente de cette société. Elle exprime souvent ce qui est caché, et c'est sous ce rapport que la littérature est surtout curieuse à étudier ; car elle nous dit ce que l'histoire ne nous dirait point. La littérature n'est

pas seulement un héraut proclamant le triomphe des idées et des sentiments qui règnent, elle est une confidente qui nous révèle ce qu'on a pensé, ce qu'on a senti en secret, ce qui a été latent, comprimé ; elle est comme ces échos qui répètent au loin des mots prononcés tout bas. Elle manifeste parfois non la domination d'un fait, mais une réaction contre ce fait. Elle exprime des désirs, des vœux, un certain idéal qui est au fond des âmes. De plus, elle n'est pas toujours la voix du moment même où elle se produit ; elle est parfois le retentissement de ce qui a été, le dernier soupir de ce qui meurt, le premier cri de ce qui vivra. C'est dans les temps les plus agités, par exemple au cinquième siècle et au sixième, qu'on a le plus besoin de se réfugier dans une littérature tout à fait idéale. Sidoine et ses amis se plaisaient à vivre, et avaient besoin, plus que personne, de vivre dans un monde entièrement différent de ce monde réel, beaucoup trop réel, qui les entourait et les écrasait. Mais on n'échappe jamais complétement à l'influence du temps où l'on naît, et la réalité se fait jour dans la poésie la plus artificielle. Les œuvres de Sidoine Apollinaire, en quelques parties, portent l'empreinte directe de la société gallo-romaine du cinquième siècle, font connaître la vie intellectuelle, morale, littéraire, politique de ce siècle : il nous reste à les envisager sous cet aspect.

CHAPITRE IX

SUITE DE SIDOINE APOLLINAIRE. — SON TEMPS

Tableau de l'existence des grands seigneurs gaulois. — Vie de château. — Description de quelques habitations opulentes. — Vie littéraire très-générale. — Étude de la philosophie. — Hommes littéraires connus par la correspondance de Sidoine. — Peinture des Barbares.

Nous allons chercher dans les écrits de Sidoine Apollinaire les principaux traits qui peuvent servir à caractériser les deux sociétés contemporaines au milieu desquelles ou plutôt entre lesquelles il vivait : la société romaine et la société barbare.

Nous nous sommes déjà formé une idée générale de la société romaine en faisant l'histoire de Sidoine lui-même et de ses rapports avec les gens de lettres, les courtisans, les divers fonctionnaires de l'empire. Cette classe d'hommes nous a paru frivole, intrigante, ambitieuse d'une ambition misérable qui se bornait à mendier quelques titres auprès des empereurs. Hors de là, on ne trouve qu'infériorité et dépendance ; on voit peu de traces de la classe moyenne. Si elle avait quelque importance, ce ne pouvait être que dans les grandes villes de commerce du midi de la Gaule, comme Arles ou Marseille. Du reste, il n'est guère question que des esclaves ou de ces hommes d'une condition intermédiaire entre l'esclavage et la condition libre, désignés sous le nom de colons, de clients, et

dont la situation sociale n'est pas encore exactement déterminée; les lettres de Sidoine Apollinaire jettent quelque lumière sur ce sujet[1].

Je n'insiste pas sur les renseignements que Sidoine peut fournir relativement à la vie sociale et politique de la Gaule, objet un peu étranger à celui de ce livre et très-bien traité par M. Fauriel[2]. J'indiquerai seulement la lettre de Sidoine à Pastor[3], dans laquelle il est fait allusion à de véritables manœuvres électorales, et où le mot *popularitas* se trouve employé à peu près dans son sens actuel. L'histoire d'Arvandus et celle de Seronatus[4] montrent à quel degré de tyrannie pouvaient se livrer, dans les provinces, des hommes puissants servis par la faiblesse du pouvoir impérial, ou aidés par la protection des rois barbares.

Nous devons à deux défauts de Sidoine Apollinaire des renseignements précieux sur le temps où il a vécu.

Ces deux défauts sont la passion de décrire et la manie d'imiter.

Comme ceux qu'il imitait avaient décrit, il a cru devoir décrire aussi. Comme Pline le Jeune, par exemple, avait décrit sa maison de campagne de Laurentum, Sidoine n'a pas cru devoir nous faire grâce de la sienne, et par ce morceau aussi bien que par quelques autres du même genre, nous pouvons nous faire une idée de ce qu'était l'existence à la campagne d'un grand seigneur gaulois au cinquième siècle[5].

[1] V. l. V, ep. 19, où il est fait mention de l'*inquilinus*, du *tributarius*, du *colonus*, du *cliens*, du *plebeianus*. V. aussi la lettre 10e du livre VI, par laquelle Sidoine demande à l'évêque Syrius de ne pas exiger le tribut de la glèbe d'un fugitif qui s'était mis à cultiver le territoire de l'évêque.

[2] *Histoire de la Gaule méridionale*, t. I, p. 351 et suiv.

[3] *Epist.*, l. V, ep. 20.

[4] *Epist.*, l. I, ep. 7; l. II, ep. 1; et l. V, ep. 13.

[5] V. la description souvent citée de sa terre d'Avitacum, *Epist.*, l. II, ep. 2.

Dans une épître à son ami Consentius, Sidoine raconte comment se passait la journée chez cet ami. On commençait par aller à l'église; ensuite on faisait des visites dans les châteaux des environs, on *voisinait;* seulement, l'usage était de faire les visites de grand matin, car on rentrait à la quatrième heure, c'est-à-dire vers dix heures; puis venaient les jeux de la campagne, auxquels il était d'usage de se livrer dans ces opulentes habitations : c'étaient la paume, les dés, une espèce de toupie qui, à ce qu'il paraît, était un jeu élégant; on allait au bain, puis on dînait, mollement étendu sur des lits placés entre les statues des Muses. On peut joindre à cette épître une pièce de vers de Sidoine Apollinaire sur le château de Paulinus Leontius, situé sur les bords de la Garonne. L'éloge de cette demeure est placé dans la bouche d'Apollon, qui s'adresse à Bacchus pour l'engager à aller s'établir avec lui chez Paulinus.

Malgré le cadre mythologique, il y a ici description et description exacte, minutieuse, précise. Nous n'avons pas comme tout à l'heure le récit d'une journée à la campagne, mais le tableau complet d'un établissement rural composé d'un château et de ses dépendances. Je dis château, car le *burgus* de Paulinus est fortifié[1]. Toute la hauteur sur laquelle il est placé est entourée de murailles; des tours élevées la dominent. L'auteur ajoute que ces murs seront en état de résister à tous les siéges; plus loin, il parle de remparts (*propugnacula*).

C'est ainsi qu'une maison de plaisance et tous les bâtiments adjacents, enfermés dans une enceinte de murailles, sur un sommet élevé, formaient un lieu fortifié, *castrum*

[1] Carm. XXII, v. 118.

.... Ambiet altis
Mœnibus et celsæ transmittent aera turres.

ou *castellum*, d'où castel. Cette association d'une habitation de luxe et de précautions pour la défense, est ce qui constitue l'origine du manoir ou château du moyen âge.

On voit que les châteaux, comme plusieurs autres éléments de la vie moderne, remontent aux derniers temps de l'Empire.

Les thermes placés au-devant de la noble demeure communiquaient avec le fleuve[1] ; ils étaient soutenus par de nombreuses colonnes de *rouge antique*, et leurs toits étaient dorés.

Le château renfermait deux habitations, l'une d'été, l'autre d'hiver, dans des expositions différentes ; chacune d'elles avait ses portiques et ses thermes : dans les thermes de la maison d'été se précipitait par des canaux un cours d'eau descendu des hauteurs[2].

Dans la maison d'hiver, des tuyaux répandaient partout une douce chaleur[3]; enfin, la parure des arts ne manquait pas à ces habitations somptueuses des Gallo-Romains. Sidoine mentionne dans celle-ci un tableau de bataille représentant Mithridate aux prises avec Lucullus[4], et un autre tableau ayant pour sujet[5] ces premières scènes de la *Genèse* que Michel-Ange a peintes au plafond de la Sixtine, et Raphaël aux voûtes des *loges* qui portent son nom.

[1] V. 119-135.
[2] V. 184.
[3] Je ne vois pas trop comment on pourrait entendre autrement.

V. 189. .... Sinuata camino
Ardentis perit unda globi, fractoque flagello
Spargit lentatum per culmina tota vaporem.

D'ailleurs, les anciens ont certainement connu cette invention récente du *confortable* moderne. V. Sirmond, note 155. — Sen., ep. 15. — Plin., ep. 17, l. II.
[4] V. 163.
[5] V. 201. Fert recutitorum primordia Judæorum.

Il y avait des bibliothèques, aussi bien que des fresques et des galeries de tableaux, dans ces *villas* des grands seigneurs gaulois. Sidoine Apollinaire nous apprend que la bibliothèque de son ami Ferréol[1], de Nîmes, était divisée en trois parties : l'une composée de livres chrétiens et destinée aux femmes ; l'autre uniquement de livres profanes, pour les hommes ; enfin, une bibliothèque mixte, composée d'ouvrages sacrés et profanes à l'usage des deux sexes. Dans ces bibliothèques se tenaient des conférences littéraires et quelquefois théologiques ; on y discutait sur Origène, qui n'avait pas encore été condamné par l'Église, et dont les opinions religieuses agitaient les esprits cultivés de la Gaule.

Sidoine, qui nous donne tous ces détails sur la vie matérielle des classes opulentes au cinquième siècle, nous fournit aussi de curieux renseignements sur les études littéraires et philosophiques de ce temps.

Quelque frivoles que fussent alors les lettres, les hommes éminents en tout genre tenaient à honneur de les cultiver, soit les évêques, soit ceux qui exerçaient des fonctions au nom des empereurs romains ou auprès des chefs barbares. Les rois goths eux-mêmes se plaisaient à faire expédier toute leur diplomatie dans le latin le plus fleuri, le plus élégant qui se pouvait trouver. Sidoine, ce personnage éminent qui avait rempli tant de fonctions élevées, nous apprend qu'il prenait un grand plaisir à lire avec un de ses fils encore adolescent une pièce de Térence, imitée de Ménandre, et à comparer l'imitation avec l'original.

Quant à la philosophie, il vante Mamert Claudien, dont pourtant le platonisme ne devait pas être d'une grande

[1] *Epist.*, l. II, ep. 9.

profondeur, à en juger par son traité de l'immatérialité de l'âme[1], en réponse à Faustus. Sidoine lui-même rappelle à un ami qu'ils ont étudié ensemble les Catégories d'Aristote[2].

Outre les platoniciens et les péripatéticiens, il y avait des épicuriens. On en parle sans cesse pour les réfuter : nous avons vu Salvien les combattre.

Chez Sidoine, la philosophie, comme tout le reste, a tourné à la rhétorique, mais on voit qu'il connaissait les divers systèmes. Il aime à étaler ses connaissances sur ce sujet jusque dans ses poésies, dans l'éloge d'Anthemius. Racontant les études de cet empereur, il en prend occasion d'énumérer les principaux philosophes de l'antiquité; arrivé à Aristote, il se sert en parlant de lui de cette expression remarquable : « Les filets que tend Aristote à l'aide de ses syllogismes. » Ne sont-ce pas déjà les ruses de la scolastique? Dans l'épithalame de son ami Paulinus, sous prétexte que Paulinus est un sage, et assez mal à propos pour la circonstance, Sidoine trace longuement l'histoire de la philosophie, et rassemble tous les philosophes de l'antiquité dans un temple, idée souvent reproduite au moyen âge, et dont l'*École d'Athènes*, de Raphaël, est une traduction sublime.

La correspondance de Sidoine Apollinaire nous révèle beaucoup d'hommes de lettres célèbres dans son temps, et dont sans lui les noms ne seraient probablement pas parvenus jusqu'à nous. Comparant les uns à Virgile ou à Homère, les autres à Cicéron, il ne se fait pas faute de ces

[1] *Epist.*, l. IV, ep. 2. V. l'analyse du livre de Mamert, par M. Guizot, dans son beau livre sur l'*Histoire de la civilisation en France*.

[2] Il le dit expressément : « Inter Aristotelis cate gorias artifex dialectices atticizabas. » *Epist.*, l. IV, ep. 1.

louanges exagérées qu'on prodigue surtout dans les siècles de décadence. Il adresse à Consentius soixante-dix vers d'éloges, et met toute l'antiquité à ses pieds : sans cette tirade, qui aurait jamais entendu parler de Consentius? Un certain Jean était, selon Sidoine, le seul homme qui pût sauver les lettres ; aussi n'ont-elles point été sauvées[1]. Bien que tous ceux que vante notre auteur ne méritent certainement pas ses louanges, il est important pour nous de savoir qu'à cette époque il y avait en Gaule un aussi grand nombre d'hommes entretenant un commerce épistolaire assidu, formant une espèce de franc-maçonnerie, ou, si l'on veut, de camaraderie littéraire. On ne peut refuser quelque sympathie et quelques regrets à ces derniers zélateurs des lettres antiques. Les soleils d'automne sont pâles, mais on les contemple avec un charme particulier, parce qu'après eux il n'y a plus que l'hiver.

Sidoine lui-même, malgré tous les éloges de convention qu'il adresse à ses amis, avait parfois le sentiment de cette fin prochaine des lettres. A cet égard, il allait sans cesse de l'enthousiasme au découragement. Tantôt il disait : La plupart aujourd'hui cultivent des *lettres illettrées* (*illitteratissimis litteris vacant*), se permettant lui-même un de ces barbarismes qui l'affligeaient et lui faisaient pleurer la mort de la langue latine; tantôt il s'écriait que, dans le naufrage de toutes les distinctions sociales, les lettres resteraient la seule noblesse parmi les hommes[2]. Mais, dans d'autres moments, il voyait plus juste et disait plus vrai; alors il parlait tristement du monde comme d'un vieillard épuisé et

[1] *Epist.*, l. VIII, ep. 2.

[2] Nam jam remotis gradibus dignitatum per quas solebat ultimo a quoque summus quisque discerni, solum erit posthac nobilitatis indicium litteras nosse. *Epist.*, l. VIII, ep. 2.

impuissant (*ætatem mundi lassati velut seminibus emedullati*)[1].

Ailleurs, s'adressant à ceux qui, selon lui, maintiennent encore, comme par exception, l'honneur des lettres et du goût, il leur crie[2] : « Si vous, en bien petit nombre, ne sauvez pas de la rouille du barbarisme subtil la pureté de la langue, bientôt nous la trouverons morte et abolie à jamais. »

Sidoine s'attache avec passion, avec amour, au dernier reste de cette culture qui s'éteint. Il remercie un certain Arbogaste, homme au nom germanique s'il en fut, de conserver dans une des provinces les plus barbares, sur les rives de la Moselle, les traditions de la langue latine[3]. « Je me réjouis grandement, lui écrit-il, qu'au moins dans votre noble cœur subsiste quelque vestige des lettres qui s'évanouissent. »

Mais malgré Arbogaste et les autres amis de Sidoine, l'ancienne littérature était frappée de mort ; lui-même, nous venons de le voir, ne pouvait se déguiser cette vérité funeste ; et malgré la confiance de son enthousiasme et la vivacité de ses admirations, il avait, de la chute des lettres latines, un secret et douloureux pressentiment.

Tels sont les principaux traits que j'ai choisis dans les ouvrages de Sidoine Apollinaire pour donner quelque idée de la société romaine à cette époque. On y trouve les Barbares pris sur le fait, pour ainsi dire, au moment de la conquête, tantôt troublant, tantôt subissant la civilisation romaine. Mille menus détails que l'histoire n'aurait certainement pas conservés, l'ont été par Sidoine Apollinaire qui

[1] *Epist.*, l. VIII, ep. 6.
[2] *Epist.*, l. VIII, ep. 2.
[3] *Epist.*, l. IV, ep. 17.



les a saisis comme au passage, et les a consignés dans ses lettres ou dans ses vers. Ce qu'il y a de plus vif, de plus saillant, dans les compositions d'Apollinaire, c'est tout ce qui concerne les Barbares. L'apparition de ces hôtes impérieux le frappait plus fortement que ne pouvaient le faire les pâles héros de ses panégyriques, ou les personnages mythologiques qu'il faisait parler; et ce qu'il y avait de fortement accusé dans la physionomie de ses modèles, se communiquait, jusqu'à un certain point, à son style. Ses lettres peignent avec énergie la situation précaire, inquiète, des Gallo-Romains, et en particulier des Arvernes, vis-à-vis les peuples barbares qui se disputaient la possession de leur pays[1]. « Proie lamentable placée entre deux peuples rivaux, suspects aux Burgundes, voisins des Goths, nous sommes exposés à la fureur de ceux qui nous attaquent et à la jalousie de ceux qui nous défendent. »

Sidoine nous présente les Barbares sous trois aspects : d'abord en tant que Barbares, puis dans leurs rapports avec la société gallo-romaine, et enfin dans leurs rapports personnels avec lui.

Sidoine est le premier qui ait peint les Barbares; car Salvien tonnait sur le monde au nom des Barbares et de Dieu, mais il ne décrivait pas. Sidoine, au contraire, décrit et décrit à l'excès. Voyez, par exemple, dans le panégyrique d'Anthemius, la peinture des populations scythiques : les traits caractéristiques de la race tartare sont tracés avec une extrême précision, et font connaître tout de suite que ces populations lui appartiennent. Il y a même des détails qui montrent une observation attentive et exacte. « S'ils sont à pied, on les croirait de médiocre stature; s'ils sont

[1] *Epist.*, l. III, ep. 4.

à cheval ou assis, ils paraissent très-grands. » Ailleurs, notre auteur exprime avec beaucoup de vivacité, par une hyperbole qui ne manque pas de justesse, à quel point ces peuples sont inséparables de leur monture. « Les autres nations sont portées sur le dos des coursiers, celle-ci y habite. » Chacune des races germaniques qui envahirent la Gaule est fortement caractérisée par Sidoine Apollinaire dans ces vers dont la prose si pittoresque de M. Thierry a fidèlement conservé et ravivé heureusement la couleur [1]. Sidoine peint ces divers peuples tels qu'il les a vus à la cour demi-sauvage d'Euric.

« Ici nous voyons le Saxon aux yeux bleus trembler, lui qui ne craint rien que les vagues de la pleine mer. Ici le vieux Sicambre tondu après sa défaite, laisse croître de nouveau ses cheveux. Ici se promène l'Érule aux joues verdâtres, presque de la teinte de l'Océan, dont il habite les derniers golfes. Ici le Burgunde, haut de sept pieds, fléchit le genou et implore la paix. »

On est étonné que des traits si hardis et de si franches couleurs se rencontrent sous le pinceau maniéré de notre poëte, et on ne se douterait pas que la pièce d'où ces vers sont tirés, adressée au rhéteur Lampridius qu'il appelle Tityre, commence par ceux-ci, dont le caractère est bien différent : « Pourquoi m'excites-tu à demander des chants à Cyrrha, aux Camènes hyantides, aux doctes ondes des Héliconides, que fit jaillir un coup de pied du quadrupède sémillant et ailé ? » etc. Et il signe cette poésie, à laquelle son objet donne, pour ainsi dire, en dépit de son auteur, une certaine énergie : Mélibée.

[1] *Epist.*, l. VIII, ep. 8. — *Lettres sur l'histoire de France*, seconde édition, p. 105, et toute cette lettre sur le caractère des Francs, des Burgundes et des Visigoths.

Dans le panégyrique d'Avitus, Sidoine, au milieu de ses fadeurs allégoriques, trouve aussi quelque vigueur pour peindre[1] la cohue de peuples qui se presse sous les drapeaux d'Attila, et le pirate saxon qui fend les vagues bleuâtres de l'Océan.

Maintenant, opposons à ces peintures des Barbares purs, sans mélange de civilisation, la peinture du Barbare qui se civilise, du chef qui affecte, jusqu'à un certain point, les manières d'un empereur romain ; c'est ce que nous trouverons dans la lettre où Sidoine décrit la petite cour de Théodoric II à Bordeaux.

Dans cette lettre, notre auteur[2] rend un compte exact, moment par moment, de la journée du chef barbare. D'abord, de grand matin, il commence par aller au milieu des prêtres ariens et passe quelque temps avec eux en prière. Sidoine Apollinaire dit bien bas à l'ami auquel il écrit : « Si tu veux me garder le secret, je te confierai que c'est plus par habitude que par religion. » Puis Théodoric consacre la matinée à l'administration du royaume. Il assemble autour de lui la foule bruyante de ses satellites couverts de peaux ; il les fait comparaître en sa présence pour s'assurer qu'ils sont bien là sous sa main. Quand il s'en est assuré, il les congédie ; on les entend murmurer et gronder derrière le voile qui sépare le roi de la foule, disposition empruntée aux habitudes et aux formes de l'étiquette impériale. A la deuxième heure, Théodoric se lève pour aller, dit Sidoine, inspecter son trésor, ou ses étables ; vraie récréation de Barbare ayant conservé l'appétit de l'or et les instincts du nomade. Puis vient le banquet, et Sidoine observe que l'on boit très-sobrement, ce qui est remar-

[1] Vers 320 et 369.
[2] *Epist.*, l. I, ep. 2.

quable pour des Germains ; après avoir fait la méridienne (*somnus meridianus*), Théodoric joue aux dés; et Sidoine, qui ne sacrifie pas volontiers une occasion d'adresser des compliments au roi, assure que, soit qu'il gagne, soit qu'il perde, il est toujours philosophe. Cependant, un peu plus loin, Sidoine avoue que c'est un très-bon moyen de bien se mettre en cour auprès du roi goth que de perdre à propos, et que lui, Sidoine, y manque rarement. Puis les affaires recommencent jusqu'au soir. Le soir on se disperse, et chacun va achever la journée chez son patron. Ce tableau est remarquable. La religion officielle occupe quelques instants de la matinée ; ensuite le chef s'entoure des siens, tout en ayant soin de les tenir à distance ; les audiences derrière le voile, à table, cette espèce de régularité qui remplace l'intempérance naturelle aux nations germaniques; tout cela atteste un certain effort vers la civilisation, une certaine prétention aux manières romaines ; le Barbare se retrouve dans la visite au trésor ou à l'étable. Enfin, il ne faut pas oublier que ce Théodoric, qui avait lu Virgile, dont Sidoine vante la philosophie et la civilité (*civilitas*), était monté au trône par un fratricide, et devait en descendre de même.

Non-seulement Sidoine était flatteur avec le roi barbare, il était encore galant envers la reine. Evodius, qui voulait se mettre bien en cour, avait eu l'idée d'offrir à Ragnhilde, femme d'Euric, une coupe taillée avec art. Il demanda douze vers à Sidoine, et Sidoine s'empressa de les faire. Il commence par parler du Triton et de Galatée dans cet envoi poétique adressé à une reine gothe, et il finit par un compliment précieux sur le teint des femmes barbares. Les derniers mots sont ceux-ci : « Heureuses les eaux enfermées dans l'éclat du métal et qui sont rehaussées

par l'éclat plus brillant des traits de la reine. Quand elle daigne y réfléchir son visage, c'est de ce visage que l'argent reçoit sa blancheur[1]. » On peut croire que la femme d'Euric estimait beaucoup plus la matière de sa coupe que les vers du complaisant poëte, gravés à l'entour.

Sidoine détestait au fond ces Barbares qu'il caressait, et, dans la première partie de sa vie, encore à Lyon, encore sous l'empire des Burgundes, avant de passer en Auvergne sous celui des Goths, il applaudissait vivement à un poëte lyonnais de ses amis, qui venait de faire une satire contre ces rois burgundes, dont le plus cruel et le plus heureux, meurtrier de ses trois frères, avait reçu les louanges de saint Avit. On aime à voir qu'il y avait au moins quelques hommes qui protestaient par des satires contre ces adulations vraiment déplorables. Sidoine n'écrivait point des satires, mais il avait assez d'énergie pour louer ceux qui en écrivaient. Lui-même s'est bien permis quelques épigrammes contre ses maîtres; elles trahissent assez timidement la mauvaise humeur de l'homme de lettres que l'on vient déranger au milieu de ses études et de ses loisirs. Il s'excuse auprès de son ami Catullinus[2] de ne pas lui envoyer un épithalame. « Moi, dit-il, placé parmi ces bandes chevelues, obligé d'affronter des mots germaniques, de louer d'un visage renfrogné ce que chante le Bourguignon vorace, qui répand sur sa chevelure un beurre aigri...... Heureux tes yeux, ton nez, tes oreilles... loin de ces géants auxquels suffirait à peine la cuisine d'Alcinoüs. Mais ma muse se tait et s'arrête après s'être jouée dans cette pièce de vers, de peur que quelqu'un n'y voie une satire. » Ainsi la prudence de Sidoine glace bientôt sa verve; il s'inter-

[1] *Epist.*, l. IV, ep. 8.
[2] Ad Catullinum hendecasyllabi.

rompt craignant de pousser la plaisanterie trop loin et de déplaire à ses redoutables *patrons de sept pieds*, comme il les appelle.

Dans ses lettres, on remarque souvent la même prudence ; sans cesse il s'interrompt par une réticence craintive ; il se sert d'expressions énigmatiques[1]. Il ne s'explique pas sur les personnes dont il parle, il ne nomme pas ceux qu'il accuse. Le sentiment qu'éprouvait Sidoine, et en général les hommes de lettres, pour les Barbares, se résume admirablement dans cette phrase. « Nous nous moquons d'eux, nous les méprisons et nous les craignons[2]. »

Pourtant, il le faut le dire, de même que dans l'histoire de sa vie nous l'avons vu s'élever par le sentiment de sa position d'évêque à une certaine hauteur d'énergie et de patriotisme, de même, après ses louanges à Théoderic, ses petits vers galants à Ragnhilde, ses railleries tremblantes sur ces grands Barbares de sept pieds qui lui font tant de peur, il lui est arrivé une fois de s'exprimer avec vigueur et liberté. En présence de la désolation du pays et principalement des maux qui affligent l'Église, des prêtres massacrés, de la foi qui s'éteint, de la tradition orthodoxe qui se perd, l'âme de Sidoine, naturellement peu disposée à l'exaltation, s'exalte pourtant et lui inspire quelques phrases d'un sentiment plus profond peut-être que tout ce que j'ai cité jusqu'à présent[3].

« Tu verrais dans nos églises, ou leurs toits pourris gi-

[1] « S'il ne t'arrive pas plus souvent de mes lettres, ce n'est pas ma fierté, mais l'oppression d'autrui qui en est la cause ; et sur ceci ne me demande pas d'explication plus claire, car tes craintes, égales aux miennes, te rendront raison de mon silence. » *Epist.*, l. V, ep. 12.

[2] *Epist.*, l. IV, ep. 2.

[3] *Epist.*, l. VII, ep. 5.

sants sur la terre, ou des portes dont les gonds ont été arrachés ; l'entrée des basiliques est obstruée par les ronces sauvages ; les troupeaux ne sont pas seulement couchés dans les vestibules, mais ils broutent les flancs verdoyants des autels. »

Les malheurs de la patrie et de la religion ont fini par élever la faconde du rhéteur à l'éloquence de l'évêque.

Nous avons vu les Barbares entrer, pour ainsi dire, dans l'imagination et la littérature des Gallo-Romains. Leur venue a fourni à Salvien des invectives formidables contre la corruption universelle, et une magnifique inauguration de la providence divine. Saint Avit nous a montré les rapports curieux de l'Église avec les Barbares, de l'Église qui les craint, les ménage, cherche à ramener les princes ariens à la foi catholique, et se précipite enfin dans les bras du vainqueur orthodoxe.

Puis nous venons de voir dans les écrits de Sidoine ces Barbares haïs encore, mais de plus en plus redoutés, flattés tout haut, maudits tout bas, et peints comme en passant. Nous les avons observés jusqu'ici du point de vue de leurs adversaires. La barbarie n'a pas parlé en son propre nom, elle ne s'est pas racontée elle-même. Maintenant, elle va régner sans partage ; encore quelques années et toute cette culture païenne si longtemps florissante, qui dominait l'imagination des auteurs chrétiens, des évêques, des saints, toute cette culture païenne va être complétement balayée, et la barbarie va se trouver seule face à face avec le christianisme ; elle atteindra le christianisme lui-même : l'Église se fera en grande partie barbare. Il y aura jusqu'à Charlemagne un effroyable chaos au sein duquel on ne verra poindre presque aucune lueur de civilisation. Mais avant de nous enfoncer dans cette époque désastreuse que nous tra-

verserons assez rapidement, nous aurons à contempler la barbarie dans son historien, dans l'historien prodigieusement remarquable qui l'a peinte avec les couleurs les plus naïves, les plus fortes et les plus vraies, dans Grégoire de Tours.

CHAPITRE X

GRÉGOIRE DE TOURS

État de la culture littéraire au sixième siècle. — Écoles chrétiennes, épiscopales, monastiques. — État de l'Église. — Vie de Grégoire de Tours.

J'ai rassemblé les détails dispersés dans les écrits de Sidoine Apollinaire pour en composer le tableau de ce qui restait de l'ancienne culture romaine. Je n'aurai pas à chercher, je trouverai abondamment, et pour ainsi dire à l'ouverture du livre, dans Grégoire de Tours, des traits qui peuvent caractériser l'époque barbare dont il est l'historien. Grégoire de Tours est né en 539, quarante ans après la mort de Sidoine Apollinaire ; entre ces deux hommes, que sépare un espace de quarante années, il y a un abîme. On pourrait dire qu'ils appartiennent à deux âges du monde. Passer de l'un à l'autre, c'est passer d'une société à une autre société, d'une civilisation à une autre civilisation, ou plutôt, de la civilisation à la barbarie. C'est passer de la fin des temps anciens au commencement des temps modernes.

Je chercherai à donner une idée de l'histoire de Grégoire de Tours, à faire connaître le caractère, la composition, les sources, les formes de cette histoire. Mais avant tout, je dois parler de l'historien Enfin, pour comprendre l'his-

torien, il faut savoir quelque chose de la culture ecclésiastique et littéraire au milieu de laquelle s'est formé Grégoire de Tours.

La substitution des écoles chrétiennes aux écoles païennes entraîna un changement radical dans la direction des lettres. Nous avons vu qu'il y avait dans les siècles précédents des écoles municipales dont les appointements étaient déterminés et souvent fort considérables. Nous avons vu qu'il y avait aussi dans les différentes villes de la Gaule des écoles particulières qu'ouvrait un rhéteur célèbre, et que fréquentaient les disciples attirés par sa renommée. Une fois les Barbares établis en Gaule, au cinquième siècle, les écoles publiques, les écoles municipales durent nécessairement disparaître. Les Barbares ne pouvaient pousser le zèle pour les lettres romaines jusqu'à subvenir aux besoins de ces écoles. Les villes écrasées par la conquête et les maux qui la suivirent n'avaient ni le loisir, ni l'argent nécessaires pour soutenir des établissements littéraires. Enfin, le christianisme, qui gagnait de jour en jour, et qui portait en lui une certaine hostilité contre toutes les traditions païennes, était encore un obstacle au développement, à la prospérité des lettres profanes.

Cependant, quand il n'y eut plus d'écoles municipales dans les villes de la Gaule, les écoles particulières ouvertes par les rhéteurs en leur nom et à leurs frais continuèrent d'exister. Je n'ai pas besoin de rappeler combien Sidoine Apollinaire nous en a offert de preuves. Le lecteur n'a pas oublié ces nombreux correspondants littéraires, cette foule incroyable de grands hommes dont il fait mention dans ses lettres, dans ses vers, et dont un si grand nombre appartient à la classe des rhéteurs. Il y a plus, nous avons vu que cette culture, toute profane, toute païenne par son objet, par la na-

ture des études qu'elle entraînait, avait encore un tel ascendant au cinquième siècle, dans la Gaule, que la plupart des hommes les plus éminents du christianisme avaient été formés par cette rhétorique et cette poétique païennes. Nous n'avons guère trouvé d'exceptions que pour saint Césaire; mais saint Avit, saint Ennodius, saint Sidoine furent rhéteurs avant d'être évêques; il en fut de même de saint Loup. Saint Remi s'était illustré par la déclamation, à la manière de Quintilien, avant de devenir l'apôtre des Francs.

On enseignait dans ces écoles et l'ancienne science et l'ancienne littérature telles qu'elles s'enseignaient dans les écoles grecques, telles qu'elles avaient été importées de la Grèce à Rome; la philosophie et ses dépendances, c'est-à-dire un peu de mathématiques et d'astronomie, représentaient les sciences, et ce qu'on appelait du nom de rhétorique comprenait à peu près tout ce que nous désignons aujourd'hui par le mot *belles-lettres*. Dans la philosophie, ce qui dominait, c'était la dialectique, souvent la sophistique; la rhétorique enseignait l'art de parler et d'écrire, mais trop souvent isolé de l'art de penser. En présence ou, pour mieux dire, en regard de ces écoles profanes, l'Église établit aussi les siennes : celles-ci s'élevèrent précisément au moment où disparaissaient les premières, et elles eurent une influence immense sur tout le développement de l'esprit dans les âges qui ont suivi. L'histoire de l'origine des écoles chrétiennes serait un sujet fort curieux, qui mériterait peut-être d'être traité dans un ouvrage à part. Cette histoire n'est point encore parfaitement éclaircie; mais ce qu'on entrevoit, c'est qu'à l'époque dont je parle, les écoles chrétiennes étaient de deux sortes, ou du moins se divisaient en deux classes : les écoles épiscopales et les écoles monastiques.

Les écoles épiscopales, qui se formaient autour et pour ainsi dire à l'ombre de chaque évêché, paraissent avoir eu un but et un emploi très-restreints ; elles étaient destinées à fournir aux besoins de l'église et de l'évêque ; on s'attachait surtout à y former des lecteurs et des chanteurs pour l'office divin. Le mot école (*schola*), rapporté à l'évêque, se prenait pour tout ce qui l'entourait, pour ce groupe de jeunes clercs, de lecteurs, de chanteurs, qu'on appelait indifféremment l'école ou la troupe de l'évêque. C'étaient donc plutôt des séminaires que des écoles proprement dites; mais il n'en était pas ainsi des écoles monastiques.

A cette époque, les moines étaient, comme on sait, entièrement laïques, et il en résultait que tout ce qui leur appartenait, tout ce qui était sous leur dépendance était plus indépendant, plus libre que ce qui appartenait à l'ordre ecclésiastique. Par conséquent, il pouvait y avoir dans l'enseignement monastique plus de largeur, et une plus grande place accordée à des connaissances qui ne se rapportaient pas immédiatement aux besoins journaliers de l'Église.

En effet, si dans les règles des différentes fondations monastiques de ce temps il était prescrit de lire l'Écriture, dans quelques-unes les lettres profanes elles-mêmes étaient admises à faire partie des études auxquelles on se livrait dans le cloître[1]. La règle prescrivait aussi de copier les manuscrits, de s'exercer au chant; il fallait donc savoir écrire, lire, chanter; on était ainsi conduit à acquérir la connaissance de certains arts, qui chaque jour devenaient de plus en

[1] Dans la règle de saint Césaire, il est dit que les religieuses doivent toutes étudier les lettres. Il leur est prescrit de consacrer à cette étude deux heures de la matinée.

plus l'apanage des corporations monastiques, tels que la peinture ou l'architecture; on avait besoin de quelques notions astronomiques et mathématiques, quand ce n'eût été que pour déterminer les fêtes mobiles et pour composer les cycles qui en fixaient l'époque. Ainsi, au quatrième siècle, Victorius se rendit célèbre par la composition d'un cycle pascal. Même une certaine teinture de l'antiquité était nécessaire au christianisme; car il fallait connaître le paganisme pour le combattre.

Au sixième siècle il n'y avait plus de païens, mais il y avait des philosophes, des stoïciens, et l'on ne pouvait leur répondre sans avoir étudié jusqu'à un certain point les systèmes de la philosophie antique.

De tout cela résultait pour les écoles monastiques la nécessité de diverses études qui étaient, par leur essence, étrangères aux études ecclésiastiques proprement dites.

Cette partie des études monastiques est d'une grande importance pour l'histoire du développement ultérieur de l'esprit moderne. C'est de là que devait sortir tout ce qui pouvait plus tard préparer une émancipation quelconque de la pensée humaine, car la réflexion ne pouvait s'exercer avec quelque liberté que sur des objets étrangers à la foi. En effet, à toutes les époques, nous verrons l'indépendance de l'esprit se développer en raison de la culture plus ou moins grande des lettres profanes. La renaissance sera l'alliée naturelle de la réforme.

Outre ces deux classes d'écoles, les épiscopales et les monastiques, il y en avait encore d'autres dispersées dans la campagne et répandant les bienfaits de l'instruction dans les localités reculées. Les actes du concile de Vaison, en 529, portent que, « d'après la coutume d'Italie, tous les prêtres de la campagne recevront chez eux les jeunes lec-

teurs non mariés pour les élever ainsi que de bons pères, leur apprendre à lire et à écrire, et les instruire dans la loi de Dieu. » Il n'est question, il est vrai, que d'études ecclésiastiques, mais au moins était-ce une manière d'apprendre à lire.

J'ai dit que les lettres purement profanes, à la fin du sixième siècle, n'existaient plus dans la Gaule ; il y avait bien encore çà et là quelques hommes qui continuaient à se livrer aux lettres latines, mais plus de correspondances actives comme celle de Sidoine Apollinaire, plus d'honneurs publics décernés aux écrivains. Tout est dispersé, découragé, obscur ; quelques patriciens, quelques riches propriétaires gaulois conservent le goût des lettres, par une sorte de tradition héréditaire d'élégance, mais ces exemples sont rares et isolés.

Grégoire de Tours nous apprend que le successeur de saint Remi au siége de Reims avait été, comme saint Remi lui-même, instruit dans la rhétorique, et que, pour l'art des vers, il ne le cédait à personne. L'éloge, vu l'époque et les rivaux, n'est pas considérable. Grégoire nous apprend aussi que cet évêque était un homme de grande famille ; c'était parmi ces hommes que devaient se perpétuer les goûts littéraires. Ceux qui conservaient ces goûts sans être dans une situation élevée, n'avaient qu'un moyen d'exister : ne trouvant plus dans les villes d'écoles municipales, et n'ayant plus la chance, en ouvrant des écoles particulières, d'y appeler personne, ils se bornaient à l'éducation privée ; les parents des enfants confiés à leurs soins leur donnaient, en échange, l'hospitalité. Ils portaient le titre de précepteurs (*præceptores*). L'un d'eux s'offrit à l'évêque Etherius, et celui-ci lui fit don de quelques vignes, afin qu'il consacrât tous ses instants à l'instruction et qu'il ne fût pas

obligé d'aller vivre en parasite chez les parents des enfants dont il soignait l'éducation.

Telle était la décadence des lettres : il y a loin de la condition d'Eumènes, qu'un empereur traitait avec tant de distinction, d'Ausone qui fut consul ; il y a loin, dis-je, de la condition de ces hommes à celle du pauvre précepteur ambulant et besogneux du sixième siècle.

La science était alors si rare, qu'il arrivait à ceux qui en possédaient quelques lambeaux d'en perdre la tête de vanité et d'ambition. Grégoire de Tours nous fournit un curieux exemple d'un pareil enivrement dans l'histoire d'un certain Andarchius, esclave d'un noble gallo-romain. Andarchius, chargé d'accompagner à l'école le jeune fils de son maître, fit de grands progrès dans les lettres; il connaissait Virgile, le code théodosien et le calcul. Enflé de son savoir, Andarchius se crut tout possible et voulut épouser la fille d'un riche Arverne, malgré celui-ci. Dans sa confiance et dans sa vanité audacieuse, il vint s'établir de vive force dans la maison, battit les gens, et à la fin se fit brûler vif par le père de famille. Cet esclave croyait pouvoir tout se permettre, parce qu'il lisait Virgile, qu'il connaissait un peu de droit romain et quelques règles d'arithmétique[1].

Le grand objet de l'ambition des rhéteurs, dans le siècle précédent, c'était le poste envié de secrétaires des rois barbares. C'était encore, sous les Francs, l'ambition de quelques-uns ; mais la condition n'était plus aussi bonne, et la vie était de plus en plus dure auprès de ces maîtres farouches. Le malheureux qui s'attachait à un roi franc, était exposé aux caprices brutaux d'un souverain qui res-

[1] Gregorii Tur. *Historia*, l. IV, 47.

pectait médiocrement les lettres. Les rhéteurs qui vivaient dans cette société barbare, participaient eux-mêmes à ses mœurs, et la preuve s'en trouve encore dans Grégoire de Tours. On voit que Théodebert avait à sa suite deux rhéteurs : ces hommes, par jalousie littéraire et par rivalité d'ambition, se détestaient cordialement ; probablement ces querelles amusaient le Barbare. L'un des deux, Secundinus, avait su se rendre plus utile dans diverses missions ; la faveur dont il jouissait rendit furieux son rival Asteriolus ; de là une guerre déclarée. Ils passèrent des outrages aux coups, et se déchirèrent le visage avec les mains (ce sont les expressions de Grégoire de Tours). Cette rixe toute barbare se termine par des incidents tragiques. Un des rhéteurs tue l'autre : fidèle aux sentiments de vengeance qui formaient le fond des mœurs germaniques, le fils du mort s'attache aux pas du meurtrier, le poursuit d'asile en asile, et le force à s'empoisonner[1].

Telles sont les anecdotes et les querelles littéraires de ce temps.

Les rois mérovingiens eux-mêmes avaient des velléités poétiques qui allaient singulièrement à leurs habitudes farouches ; et c'est un trait qui achève de caractériser l'état de la littérature sous l'influence de la barbarie. Les Barbares qui détruisaient, qui foulaient aux pieds la civilisation, aimaient à se parer de ses lambeaux, comme ces sauvages qu'on a vus quelquefois se parer grotesquement de vêtements dérobés à des naufragés européens. Les rois barbares imitaient le costume des empereurs ; ils portaient des titres romains, ils en donnaient à leurs grossiers compagnons ; ils faisaient frapper à leur effigie des monnaies

[1] Greg.Tur. *Historia.*, l. III, 33.

d'après le type impérial servilement imité et grossièrement reproduit.

Chilpéric, tranchant de l'empereur romain, relevait l'amphithéâtre de Soissons, et y faisait livrer en sa présence des combats d'animaux : encore ce divertissement romain allait-il assez bien à l'humeur sanguinaire des princes francs ; mais poussant plus loin leurs prétentions aux mœurs romaines, Chilpéric composait des vers, et de détestables vers, des vers qui, dit Grégoire de Tours, boitaient sur leurs pieds, où les brèves étaient à la place des longues, et les longues à la place des brèves. Il avait voulu ajouter quatre lettres à l'alphabet, et joignant la tyrannie du chef barbare au pédantisme du grammairien, il prescrivit à tout le monde d'employer ces lettres ; il eut même un moment la pensée de détruire les livres écrits autrement, ce qui nous aurait privés probablement de plus d'un auteur classique. On voit que ces nouveaux disciples de la littérature antique n'étaient pas propres à lui faire beaucoup d'honneur.

La littérature chrétienne n'était pas non plus très-florissante. C'était cependant un beau moment pour la controverse, c'était une belle occasion de rétablir les anciennes discussions touchant l'arianisme ; les peuples ariens et les peuples catholiques étaient encore en présence ; mais on ne recommençait plus alors ces joutes théologiques qui plaisaient tant au roi Gondebaut ; le catholicisme n'aspirait à triompher que par les armes. Clovis n'avait pas de goût pour les combats de paroles : il ne pensait à son orthodoxie que le jour où il trouvait bon de conquérir la terre possédée par les Goths ariens.

Son petit-fils Chilpéric avait la passion de la théologie, comme celle des vers latins, mais il n'y réussissait pas

beaucoup mieux ; sans trop comprendre les questions, il inclinait vers le sabellianisme. Il ne voulait pas du mot de *personnes* en parlant de la Trinité. Un jour il dit à Grégoire de Tours avec son emportement ordinaire : « J'entends que vous et les autres docteurs vous pensiez ainsi. » L'argument était tout à fait digne d'un théologien tel que Chilpéric. Grégoire de Tours, qui ne cédait pas volontiers, ne céda pas ce jour-là, il discuta contre le roi. Mais ce qui prouve à quel point les études théologiques étaient peu fortes, c'est que Grégoire de Tours, l'un des hommes les plus éminents de son temps, fut battu par l'ignorant Chilpéric. Il allégua saint Hilaire et Eusèbe, mais Chilpéric, avec une science qu'on n'aurait pas attendue de lui, fit remarquer que saint Hilaire et Eusèbe n'étaient pas du même avis. Ainsi, c'était le Barbare qui avait raison, et l'évêque se trompait ; celui-ci termina la discussion en disant avec plus de courage que de charité « qu'il fallait être fou pour penser ainsi, » et le roi se tut en grondant (*frendens siluit*). Petit échantillon des altercations théologiques à la cour des rois barbares.

Au reste, ce n'est pas le seul que nous offre Grégoire de Tours. Il raconte ailleurs que des évêques d'Espagne vinrent discuter avec lui sur l'arianisme, et la discussion se termina par de véhémentes et grossières injures, parmi lesquelles Grégoire de Tours lui-même, l'homme le plus poli, le plus civilisé de son temps, n'épargna pas les mots de chien et de pourceau. Voilà ce que devenaient, sous l'influence barbare qui s'étendait à tout, qui matérialisait, qui brutalisait, pour ainsi dire, toutes choses, la théologie et l'Église.

L'Église elle-même, atteinte de cette atmosphère de barbarie qu'il fallait bien respirer puisque c'était le milieu

dans lequel on vivait, et qui asphyxiait, pour ainsi dire, toute civilisation; l'Église était de jour en jour plus ignorante. Grégoire de Tours se récrie sur la science d'un évêque qui connaissait les généalogies des personnages de l'Ancien Testament, « ce qui est, ajoute-t-il, difficilement retenu par le plus grand nombre. »

C'est encore de l'Église que venaient le peu de bons sentiments, de principes d'ordre qui pouvaient exister; mais elle était obligée à de grands ménagements vis-à-vis des nouveaux convertis. Nous avons vu saint Avit aller bien loin dans ses condescendances pour les princes burgundes. Il y a beaucoup d'exemples de concessions analogues de l'Église aux Barbares.

Un jour elle est obligée de plier devant la tyrannie des rois; un autre jour elle est exposée aux violences populaires. Ainsi, Grégoire de Tours ne put protéger contre le peuple Parthenius, officier de Théodebert, après la mort de celui-ci. Ce n'est pas tout; non-seulement la barbarie opprime l'Église, mais elle l'envahit : la nomination de l'évêque, qui jusque-là avait appartenu aux principaux citoyens et au clergé rassemblé, et dans laquelle les autres évêques avaient aussi une grande part, se trouva presque complétement aux mains des rois francs. Il en résulta qu'ils firent entrer dans l'épiscopat beaucoup de leurs compagnons d'armes ou de leurs complaisants. De là, un grand nombre d'évêques dissolus et violents, dont la conduite et la vie scandaleuses sont racontées avec de grands détails dans les récits du très-dévot Grégoire de Tours.

Pour ne parler que de l'intempérance, plusieurs évêques y étaient fort enclins; entre autres, l'évêque Cautinus était tellement adonné au vin, qu'il fallait *l'emporter à quatre*[1]

[1] L. IV, 12

(ce sont les expressions de l'historien) et qu'il en devint épileptique. Une extrême brutalité se mêlait souvent à cette corruption ; la discipline ecclésiastique devenait tous les jours plus dure, et participait de la violence des habitudes germaniques. Les personnages les plus saints, les meilleurs, n'étaient pas entièrement exempts de cette dureté de mœurs. Saint Nicet (Nizier), oncle de Grégoire de Tours, et recommandable sous tous les rapports, faisait souvent battre un diacre, pour son bien.

L'Église commence à se permettre le maniement des armes, et on voit venir le temps de ces évêques guerriers, ou plutôt de ces guerriers devenus évêques et prenant part aux combats d'une manière très-active. Tels furent deux frères, Salonius et Sagitarius[1], qui, dans une grande bataille, tuèrent beaucoup d'ennemis, de leurs propres mains, et qui, durant le reste de leur carrière, se livrèrent à tous les excès de la violence et de la corruption. L'évêque Cautinus fit enterrer vivant un prêtre coupable de ne pas lui abandonner une propriété qu'il convoitait.

Voilà où en étaient les lettres et l'Église quand Grégoire de Tours naquit.

Georges-Florent Grégoire, que nous appelons Grégoire de Tours, naquit en Auvergne, l'an 539 ; il appartenait à une famille patricienne, à une famille de sénateurs et d'évêques. Étant venu dans sa jeunesse à Tours, attiré au tombeau de saint Martin par la dévotion générale et par une dévotion particulière, il se fit connaître avantageusement, et quelques années après, l'épiscopat de Tours étant devenu vacant, il y fut appelé. Il avait été élevé dans la ville d'Arvernum, par un oncle évêque ; il avait reçu dans cette ville une éducation littéraire.

[1] L. V, 21.

Grégoire de Tours n'ignore pas l'antiquité, il cite plusieurs fois Virgile[1]; il cite aussi d'autres auteurs, tels que Salluste[2], Pline, Aulu-Gelle[3]; mais en même temps il a rompu avec l'antiquité, il n'a pas l'intention d'imiter les écrivains latins, et là-dessus il s'exprime en plusieurs endroits très-formellement : la barbarie de son langage est, du reste, en harmonie avec cette profession de foi et en prouve la sincérité.

Grégoire de Tours proteste de son ignorance et d'un certain dédain pour les artifices de la parole; il fait profession d'écrire dans un style rustique ; il dit ne pas connaître la valeur des mots et des syllabes, et dans l'occasion ne pas éviter un solécisme (*solœcismum non refugio*), et il oppose fièrement la simplicité, la rudesse de son langage, à la science, à l'habileté littéraires de ceux qui ont étudié les sept arts libéraux d'après Martianus Capella. En un mot, Grégoire de Tours, bien qu'il ne soit pas entièrement étranger à la connaissance de la littérature antique, s'en sépare complétement et se place franchement sur le terrain du christianisme, en dehors de toute influence de la rhétorique païenne.

Grégoire fut appelé à l'évêché de Tours en 573, et dans plusieurs circonstances de sa vie, il soutint son personnage d'évêque avec beaucoup d'énergie et de prudence. Nous ne savons guère que par lui ce qu'il a fait, car, excepté les renseignements qu'il nous donne sur lui-même, et qui remplissent une assez grande portion du cinquième livre de son Histoire, nous n'avons sur Grégoire de Tours qu'une vie écrite au dixième siècle, source, par conséquent, très-

[1] L. IV, 30.
[2] L. IV, 13.
[3] Præf. vit. patr.

peu sûre; mais on doit croire à ses récits quoiqu'il s'y peigne avec avantage, puisqu'ils n'ont pu être tracés qu'une quinzaine d'années, au plus, après les événements qu'il raconte, quand beaucoup de personnages qui y avaient pris part ou qui en avaient été témoins vivaient encore. Ainsi, c'est dans l'Histoire de Grégoire de Tours qu'il faut chercher sa vie : c'est à lui-même qu'il faut demander son portrait[1].

La première occasion qui s'offrit à Grégoire de Tours de dessiner l'énergie de son caractère, ce fut lorsqu'il protégea le jeune Mérovée, qui avait conspiré contre son père, et qui lui avait surtout déplu en épousant la célèbre Brunehaut. Mérovée avait été tonsuré par l'ordre de Chilpéric, et envoyé dans un monastère; puis il s'en était échappé et était venu à Tours chercher un asile près du tombeau de saint Martin. Malgré quelques insolentes fougues de jeunesse auxquelles se livra Mérovée à son entrée dans l'Église, Grégoire de Tours le défendit contre Chilpéric et contre la terrible Frédégonde, qui haïssait particulièrement celui qu'avait subjugué Brunehaut. Frédégonde fit dire à Grégoire de chasser de son église le jeune Mérovée; fidèle à son caractère, l'évêque répondit : « On ne peut faire sous les rois catholiques ce qu'on n'a pas fait sous les rois ariens. » Et il refusa d'obéir.

Telle fut constamment l'attitude de Grégoire de Tours, ferme et calme. Supérieur à ce qui l'entourait, par les dernières traditions de la civilisation romaine, dont le chris-

[1] Voy. *Nouvelles lettres sur l'Histoire de France*, de M. Augustin Thierry, et surtout le 4e numéro de la *Revue des Deux Mondes*. t. II, 15 mai 1835. Le narrateur consommé, prenant pour base le récit de Grégoire de Tours, a recomposé avec un art très-délicat la vie des hommes du sixième siècle, dans ces lettres où s'allient si heureusement la science qui nourrit l'imagination et l'imagination qui vivifie la science.

tianisme le faisait dépositaire, il voyait tous ces personnages dont les passions violentes s'agitaient autour de lui, entraînés par la fatalité de ces passions à une commune ruine, et ce pressentiment communique à plusieurs endroits de son livre une gravité mélancolique.

S'il ouvre l'Ancien Testament, il y trouve écrite la condamnation du fils rebelle : « Que l'œil de celui qui a accusé son père soit arraché par les corbeaux du torrent et dévoré par les enfants de l'aigle. » Et de ce verset, offert par le hasard, Grégoire de Tours tire le présage des inévitables malheurs qui atteignirent plus tard le jeune Mérovée. S'il s'endort après une conversation avec un autre réfugié, il voit un ange qui plane au-dessus de la basilique et cet ange lui annonce qu'il ne restera personne de la famille de Chilpéric ; qu'aucun de ses enfants ne règnera après lui[1]. Enfin, un jour, comme il se promenait près du palais des rois francs avec un ami, celui-ci lui montre au-dessus de ce palais une épée déjà hors du fourreau et suspendue dans les airs[2].

Ainsi, dans toutes les circonstances, endormi, éveillé, se livrant à la conversation avec un ami, Grégoire de Tours a toujours devant les yeux la fatalité qui pèse sur ces hommes sanguinaires. Placé au milieu d'eux, il les contemple avec tristesse comme des êtres destinés à périr.

Grégoire de Tours ne se montra jamais plus noblement dans ses rapports avec le roi Chilpéric et avec Frédégonde, que dans le procès de Prétextat[3], si bien raconté par M. Thierry. Prétextat, évêque de Rouen, était accusé par Chilpéric d'avoir prêté les mains au mariage de Mérovée

[1] Gregorii Tur. *Hist.*, l. V, 14.
[2] Evaginatum Dei gladium super hanc domum dependentem.
[3] L. V, 19 et suiv.

avec Brunehaut. Le roi, qui voulait perdre Prétextat, le fit comparaître, à Paris, devant un concile d'évêques. Grégoire de Tours y éleva la voix en faveur de l'accusé. Il n'y a rien de plus curieux que d'assister, dans son propre récit, à ses discussions avec le roi Chilpéric; de voir celui-ci employer une sorte de patelinage menaçant pour faire céder l'évêque, l'amener à ses vues et à l'abandon de Prétextat. Grégoire de Tours conserva, dans cette circonstance, un ton plein de mesure vis-à-vis du roi; mais il ne fléchit point. Il ne se laissa pas tromper par les ruses de Frédégonde, plus habile que son mari; et quand elle envoya offrir à Grégoire deux cents livres d'argent pour joindre sa voix à celle des autres évêques, qui avaient tous promis de condamner, il repoussa le présent avec dédain et ne voulut s'engager à rien qu'à faire respecter les canons de l'Église.

Mais Prétextat, probablement épouvanté par la colère du roi, vient de s'avouer coupable. Le roi a obtenu ce qu'il voulait; son ennemi s'est prosterné à ses pieds et a demandé qu'on prononçât sur lui l'anathème. En ce moment, quand Prétextat lui-même s'est abandonné, Grégoire de Tours ne l'abandonne pas, et, prenant contre Chilpéric et Frédégonde le parti d'un homme qui se livre à eux, il s'oppose à l'excommunication; c'est encore au nom des canons, c'est-à-dire de la règle ecclésiastique.

L'idée d'une règle s'élevant au-dessus des passions sans frein qui agitent la société barbare, cette idée n'est que dans l'Église.

Grégoire de Tours n'était pas au bout de ses luttes avec Chilpéric. Leudaste, un scélérat parvenu au rang de comte de Tours, ourdit contre le sage évêque une odieuse intrigue, et l'accusa d'avoir mal parlé de la reine Frédégonde.

Grégoire comparut devant un concile ; le peuple entourait la maison où se tenait l'assemblée, et faisait grand bruit : « Pourquoi, s'écriait-il, impute-t-on de telles choses à un évêque de Dieu ? Hélas ! hélas ! Seigneur Dieu, prête secours à ton serviteur. » On voit là un exemple de l'attachement du peuple pour les évêques, et en particulier pour Grégoire. Son ennemi fut intimidé par ces témoignages d'affection. Le roi demanda aux évêques s'il y avait lieu à suivre ; les évêques, enhardis par ces manifestations de la sympathie populaire, se prononcèrent contre l'accusation, et malgré les machinations tramées habilement par Leudaste, par une partie du clergé de Tours qui trouvait mauvais d'avoir pour évêque un homme étranger à la ville, par Frédégonde elle-même qui était l'âme de toute l'intrigue, Grégoire de Tours sortit victorieux de cette épreuve. Rien ne prouve mieux l'ascendant que lui donnaient son caractère et ses vertus.

Le reste de sa vie fut rempli par quelques ambassades dans lesquelles nous ne le suivrons pas, et où il joua constamment le rôle de pacificateur. Enfin, en 595, il termina une vie agitée par bien des luttes, traversée par bien des dangers qu'il avait souvent surmontés par son courage, et quelquefois évités par sa prudence.

Telle fut la vie de l'historien de la barbarie. La barbarie devait avoir son historien ; elle était un trop grand événement pour ne pas être racontée. L'histoire naît toujours quand il y a lieu ; quand la réalité est forte, elle trouve toujours où se réfléchir. L'histoire se suscite en quelque sorte l'expression qui lui convient. Lorsqu'on n'écrit pas d'histoire, c'est qu'il ne s'en fait point ; s'il s'en faisait, il se trouverait quelqu'un pour l'écrire. Ainsi, nous n'en avons pas rencontré dans les premiers siècles de la Gaule romaine ; alors, il n'y avait pas pour elle d'histoire pos-

sible. Qu'était la Gaule sous les Romains? C'était un théâtre sur lequel venaient comparaître des acteurs étrangers, un champ de bataille que traversaient des puissances ennemies, mais le pays n'avait pas sa vie propre, son existence individuelle.

Maintenant, la barbarie paraît. La barbarie est quelque chose ; la barbarie a sa vie propre ; vie terrible, mais réelle, indépendante, originale ; et pour cette vie, il faut un biographe. Or, ce biographe, quel sera-t-il ? un Barbare? mais ils ne savent pas écrire, ils dédaignent de l'apprendre ; tous disent plus ou moins, comme les Goths en Italie : « La main qui a tremblé sous la férule ne tiendra pas le glaive avec fermeté. » S'ils essayent d'écrire, ils ne savent faire que des caricatures monstrueuses de la littérature latine. Ce ne peut donc pas être un Barbare. Ce ne sera pas non plus un rhéteur : un rhéteur n'eût pas su comprendre et peindre les Barbares ; il n'eût pas trouvé, dans sa langue de convention, des ressources pour reproduire avec vérité la physionomie de ces peuples ; et quand il l'aurait pu, il ne l'eût pas voulu ; il eût jugé de pareils objets indignes de son génie ; il eût mieux aimé répéter pour la millième fois les souvenirs de l'histoire et de la mythologie antiques. Il fallait donc un homme qui ne fût ni un Barbare ni un rhéteur ; qui sût tout juste assez de latin pour écrire presque en latin, et en même temps qui n'eût pas assez étudié pour mettre des idées reçues, des expressions transmises, à la place des faits présents et réels. Or, Grégoire de Tours se trouvait précisément remplir toutes ces conditions.

Né dans une province où la culture latine s'était conservée plus tard qu'ailleurs, et tombé bientôt au milieu de la barbarie franque, ayant une certaine teinture des lettres,

et en même temps n'étant pas dominé par les habitudes de la rhétorique, homme au fond antipathique et supérieur à la barbarie qui l'environne, mais en même temps forcé de se familiariser avec elle par la vie de tous les jours, Grégoire la présente naïvement telle qu'il la voit, faisant presque toujours abstraction de lui-même, de son point de vue de Romain, de chrétien, d'évêque ; décrivant, en un mot, ce terrible phénomène, comme un observateur impassible décrit les circonstances qui accompagnent un tremblement de terre ou l'éruption d'un volcan.

CHAPITRE XI

SUITE DE GRÉGOIRE DE TOURS. — SON HISTOIRE DES FRANCS

Début de l'histoire des Francs. — Composition, forme, caractère de cette histoire. — Impassibilité habituelle de la narration. — Éclairs d'indignation ou d'ironie. — Physionomie lugubre des chroniques. — Peinture des mœurs germaniques telles que la conquête les avait faites. — Traditions et chants nationaux recueillis par Grégoire de Tours. — Son style, image de son temps. — Frédegaire. — Fin de l'histoire et de la civilisation.

Rien de plus triste que les lignes que Grégoire de Tours a écrites en tête de son histoire; elles sont empreintes d'un sentiment de la décadence littéraire et sociale qui serre le cœur.

« La culture des lettres[1] s'éteignant ou plutôt périssant dans les villes de la Gaule, pendant que le bien et le mal s'y commettaient également, que s'y déchaînait la férocité des Barbares ou la fureur des rois.... et qu'il ne pouvait se trouver un seul grammairien savant dans la dialectique pour retracer toutes les choses, soit en prose, soit en vers, la plupart en gémissaient souvent, disant : « Malheur à

[1] J'emprunte pour ce passage la traduction fidèle de M. J. Guadet, dans l'édition de Grégoire de Tours publiée par la *Société de l'Histoire de France.*



« notre temps ! car l'étude des lettres a péri parmi nous, et « l'on ne rencontre plus personne qui puisse mettre par écrit « les événements présents. » Ces plaintes, et d'autres semblables, répétées chaque jour, m'ont décidé à transmettre au temps à venir la mémoire du passé ; et, bien que parlant un langage inculte, je n'ai pu taire cependant ni les entreprises des méchants ni la vie des hommes de bien. Ce qui m'a surtout excité, c'est que j'ai souvent ouï dire que peu d'hommes comprennent un rhéteur qui parle en philosophe ; presque tous, au contraire, un narrateur qui parle comme le vulgaire (*Quia philosophantem rhetorem intelligunt pauci, loquentem rusticum multi*). »

Cette dernière phrase est remarquable. La langue des rhéteurs est opposée à la langue rustique et vulgaire, et il est dit positivement que beaucoup de ceux qui entendent la seconde ne comprennent plus la première. C'est parmi les hommes d'un parler rustique et vulgaire que se place Grégoire de Tours.

Grégoire de Tours a intitulé son livre : *Histoire ecclésiastique des Francs*. Il commence avec le monde. Il remonte à la première origine des choses pour arriver à son temps ; ainsi feront après lui un grand nombre des chroniqueurs du moyen âge : cette marche, il est important de le remarquer, tient à l'ensemble des idées chrétiennes ; le point de vue chrétien permet de rattacher les temps à leur origine, de rattacher l'histoire d'un siècle ou d'un peuple à l'histoire de tous les siècles et de tous les peuples.

Après la préface vient un prologue. Ce prologue commence par une profession de foi d'orthodoxie antiarienne. En présence des nations encore ariennes qui occupaient une partie de l'Europe, il était convenable qu'un évêque, prenant la plume pour écrire, fît une déclaration d'ortho-

doxie, à peu près comme, à d'autres époques, on placerait une profession de foi politique en tête d'un livre d'histoire.

Grégoire de Tours parcourt rapidement les siècles qui ont précédé la venue de Jésus-Christ : il est naturel qu'il fasse prédominer le peuple juif dans ses récits ; en effet, il lui donne presque tout l'espace dont il peut disposer. Cependant il s'avise qu'avant Jésus-Christ les Hébreux n'étaient pas tout le genre humain ; qu'il y avait d'autres peuples, d'autres empires, et au chapitre XVI du premier livre, il place ce correctif : « Pour ne pas sembler ne connaître que les Hébreux, je dirai un mot des autres royaumes ; » mais il en dit fort peu de chose, et tout ce qu'il en raconte est contenu dans deux paragraphes. C'est à partir de la mort de saint Martin, vers la fin du quatrième siècle, que commence réellement la narration de Grégoire de Tours. C'est alors qu'il entame à la fois l'histoire de l'Église dans les Gaules, et celle de la barbarie ; car tel est le double but qu'il indique lui-même d'une manière très-précise dès les premières lignes du second livre. « Je vais raconter, dit-il, d'une manière mêlée et confuse, tant les vertus des saints que les carnages des peuples. » Grégoire ne pouvait mieux résumer toute son histoire que par ces mots : *Mixte confuseque tam virtutes sanctorum quam strages gentium memoramus*. Ce mélange, il le retrouve dans les livres historiques, dans l'Ancien Testament, dans Eusèbe, dans saint Jérôme, dans Orose ; mais rien ne peint mieux cette association des fastes de l'Église et des fastes de la barbarie, que certains monuments de l'art au moyen âge : les vitraux de la cathédrale de Reims, par exemple, représentent constamment un évêque et un roi placés l'un au-dessus de l'autre, l'évêque toujours au-dessus du roi ; divers portails d'églises gothiques offrent

dans leurs voussures des séries de rois et des séries d'évêques qui se regardent. Ainsi se regardent, pour ainsi dire, dans l'histoire de Grégoire de Tours, les légendes et les miracles des saints, d'une part; et, de l'autre, les affreuses tragédies qui se passent dans les familles de princes barbares. Les deux sociétés, la société romaine et la société barbare, étaient en présence; elles se heurtaient fréquemment et avec violence; la fusion n'était pas encore opérée, les deux ordres de faits étaient pour ainsi dire juxtaposés et non pas intimement combinés. Or, c'est précisément cet état des choses que l'histoire des Francs reproduit merveilleusement par sa forme, par les inconvénients mêmes de cette forme, par l'absence de composition savante. L'historien va sans cesse de l'un de ces deux grands ordres de faits à l'autre, puis revient bientôt à celui qu'il a quitté, sans lien, sans transition, avec toute l'incohérence de la société contemporaine. Dans l'histoire de Grégoire de Tours, les récits dévots et les récits sanglants sont mêlés, comme, dans la réalité, les faits dévots étaient mêlés aux faits sanglants.

Grégoire de Tours traverse rapidement tout le cinquième siècle : avant la fin du IIe livre, il est arrivé à Clovis; avant la fin du IVe livre, il est arrivé au petit-fils de Clovis, c'est-à-dire à son temps. Dans le Ve livre, l'historien intervient et paraît sur la scène; nous avons vu avec quelle noblesse de caractère, et nous avons pu juger si M. de Sismondi n'a pas été bien injuste en parlant de la servilité de Grégoire de Tours. Les derniers livres contiennent toute la partie contemporaine; c'est là qu'il est le plus complétement lui-même; c'est là qu'il raconte les événements qu'il a vus, auxquels il s'est mêlé; il va jusqu'à la vingt-unième année de son épiscopat, c'est-à-dire jusqu'à 594. Il écrivait

donc encore très-peu de temps avant sa mort[1]. D'après cette date et la confusion même des récits, qui ne sont point ordonnés savamment, mais qui semblent jetés au hasard à mesure que les faits surviennent, on peut croire qu'une partie au moins de l'*Histoire ecclésiastique des Francs* a été écrite sous l'impression encore vive des événements. Cette forte chronique serait comme un journal de la société barbare.

La narration de Grégoire de Tours est d'une grande simplicité, mais d'une simplicité qui ne manque pas d'abondance. Ce n'est pas l'aridité des épitomateurs ; c'est plutôt quelque chose d'analogue, pour le ton et le caractère, à la légende. Grégoire de Tours avait écrit sept livres de *Miracles* et un livre sur la *Vie des Pères*[2]. Il nous reste son traité *De la gloire des confesseurs* ; on doit toujours se souvenir, en le lisant, qu'il était parti de la légende pour arriver à l'histoire. Sa bonne foi est évidente, son défaut de critique ne l'est pas moins. Il en est à cette époque de l'histoire où elle recueille les faits que la tradition a conservés, les enregistre avec exactitude et sincérité, mais ne les discute, ne les éprouve pas encore par la critique ; Grégoire de Tours en est à peu près où en était Hérodote ; seulement, au lieu d'écrire, comme Hérodote, sous le beau péristyle de la civilisation antique, il écrit parmi des ruines croulantes ou déjà tombées.

L'historien des Francs raconte, avec une impartialité qui va souvent jusqu'à l'indifférence[3], tout ce qui se présente à sa plume, et même les crimes les plus atroces. On n'a peut-être pas assez remarqué combien il est étrange que Gré-

[1] Grégoire fut fait évêque en 573, et mourut en 595.

[2] L. X, 19.

[3] (L'abbé Gorini, *Défense*, etc., t. II, p. 432 et suiv., a montré par d'assez nombreux exemples qu'il y avait de l'exagération dans ce mot.)

goire de Tours, homme moral, homme distinguant le bien du mal et sachant faire des sacrifices au devoir, soit, dès qu'il écrit, totalement abandonné de ce sentiment moral qui ne manque pas à ses actes. Il y a plus, Grégoire de Tours était non-seulement juste, énergique, courageux, il était encore bon et humain; c'est ce que prouve un fait qu'il nous apprend lui-même. Un jour il rencontra des voleurs, et ces voleurs, bientôt effrayés de la résistance dont les menaçaient l'évêque et ses compagnons, prirent la fuite. « Alors, dit Grégoire, je me souvins de cette parole de l'Évangile, qu'*il faut faire du bien à ses ennemis*, et je pensai que ces gens pouvaient avoir soif; j'envoyai donc après eux pour leur proposer de boire, mais ils avaient une telle peur qu'ils s'enfuyaient sans vouloir rien entendre. »

Ce récit, jeté dans une vie de saint racontée par Grégoire de Tours, ce récit, dans sa naïveté, montre une âme tout à fait chrétienne. Eh bien! le défenseur de Prétextat et de Mérovée contre Chilpéric et Frédégonde, cet homme qui faisait courir après des voleurs pour leur offrir à boire, raconte avec un étonnant sang-froid les actes les plus sanguinaires, et il lui arrive rarement d'interrompre le récit de ces horreurs par la plus légère désapprobation. Ce fait, rapproché du caractère personnel de Grégoire de Tours, montre, mieux que nulle autre chose ne pourrait le faire, le degré d'endurcissement des hommes, même les meilleurs, dans ces temps funestes.

Cependant, Grégoire de Tours, tout accoutumé qu'il pouvait être aux scènes atroces qu'il nous dépeint avec tant de flegme, Grégoire de Tours, de loin en loin, par moments, comme par éclairs, sent son âme et son indignation lui échapper en présence des horreurs qui l'environnent. Quand il dépeint son diocèse ravagé par Chilpéric, un sen-

timent épiscopal qui lui rend cette calamité plus sensible que celles qui frappent d'autres parties de la Gaule, lui arrache une exclamation rapide : « Et nous nous étonnons, dit-il, de voir fondre sur ces princes tant de calamités ; nous ne nous souvenons pas de ce qu'ils ont fait, de ce qu'ont fait leurs pères. » Mais voilà tout ; il reprend son récit après s'être soulagé par cette courte invective.

Quelquefois on découvre une sorte d'ironie au fond de la narration, en apparence indifférente, de Grégoire. Ainsi, il raconte que le roi Thierry avait appelé près de lui Hermanfroi, roi des Thuringiens, et il ajoute : « Un jour, comme ils conversaient tous deux sur les remparts de la ville de Tolbiac, Hermanfroi, poussé je ne sais par qui, tomba du haut de la muraille, et rendit l'esprit. » On peut, d'après ces paroles, soupçonner ce que Grégoire de Tours dit ignorer, et lui-même nous indique un peu plus loin qu'il savait à quoi s'en tenir sur ce point.

Ce qui est plus extraordinaire que son sang-froid, c'est une sorte d'approbation qu'il accorde par moments aux faits et aux hommes les plus coupables ; par exemple, au milieu du récit des perfidies et des meurtres dont Clovis est l'auteur, Grégoire de Tours dit : « Clovis ayant donc reçu le royaume et les trésors de Sigebert (c'était un de ceux qu'il avait assassinés), soumit aussi ce peuple à sa domination. Chaque jour Dieu faisait ainsi tomber les ennemis de Clovis sous sa main et étendait son royaume, parce que ce roi marchait avec un cœur pur devant le Seigneur, et faisait ce qui était agréable à ses yeux. »

Il ne faut pas croire que l'évêque de Tours fût si indulgent pour Clovis, uniquement parce que celui-ci protégeait l'orthodoxie contre les ariens, car on pourrait citer d'autres exemples du même défaut de sévérité ; défaut qui va jus-

qu'à sanctifier le crime par des rapprochements avec l'Ancien Testament. Par exemple, quand Clotaire marche contre son fils, le malheureux Chramm, qu'il fit périr dans les flammes avec sa femme et ses enfants, Grégoire de Tours compare ingénument le roi Clotaire allant brûler son fils, à David marchant contre Absalon. Ce ne sont pas des concessions dictées par un esprit de servilité, ce sont des distractions, des absences du sens moral ; Grégoire de Tours lui-même n'en était pas exempt. Ce sens parfois s'oblitère chez les plus nobles natures, en ce qui concerne les crimes et les maux journaliers des temps où elles vivent; il y en a des exemples à toutes les époques fertiles en grandes horreurs et en grandes calamités.

L'historien des Francs se relève par la tristesse que les événements lui inspirent. On sent que cette tristesse à laquelle il échappe par moments, lui est toujours présente, mais qu'elle est ordinairement refoulée au fond de son cœur par l'habitude, et aussi par une prudence forcée. Les exclamations rapides, les soupirs mélancoliques qui sortent de loin en loin de l'âme de Grégoire de Tours, produisent un effet profond. Quand, par exemple, il s'interrompt tout à coup au milieu des meurtres qu'il raconte, pour dire : « Le récit des guerres civiles remplit mon âme de douleur ; » quand il s'écrie au commencement du Ve livre : « Il me pèse d'avoir à retracer les vicissitudes des guerres civiles qui accablent la nation et le royaume des Francs. »

Mais ces traits sont rares ; ce qui domine notre historien, c'est l'impassibilité, c'est une sorte de résignation à la fatalité qui écrase le monde autour de lui. S'il juge, il prononce assez souvent ses jugements avec une timidité d'esprit qui ne tenait pas à son caractère d'homme ; elle

tenait à sa situation d'évêque. Cette situation n'empêchait pas ceux qui en avaient le courage de résister quand le devoir l'exigeait; mais elle les forçait à bien des ménagements, à bien des réserves dans leurs censures de la conduite des Barbares. Ainsi, Grégoire de Tours rapporte que la femme du roi Gontran étant tombée malade et voyant qu'elle ne pouvait plus échapper à la mort, voulut qu'à son enterrement on pleurât d'autres funérailles. Elle demanda à son mari de lui jurer que les médecins qui l'avaient soignée et qui n'avaient pas pu la guérir, seraient tués le jour où elle mourrait; Gontran promit et tint parole. Grégoire de Tours se contente d'ajouter : « Ce que la sagesse d'un grand nombre opine n'avoir pas été sans péché; » jugement bien dubitatif pour une si atroce cruauté. Il semble que le pauvre évêque, en écrivant son histoire, croie toujours entendre derrière lui des bruits de glaives et de framées.

Le caractère habituel de ce récit est l'absence de toute approbation ou désapprobation. C'est un récit pour ainsi dire passif qui, sans intention de rapprocher les faits, sans art, sans calcul, par cela seul qu'il les présente avec le désordre et le pêle-mêle qui leur est naturel, exprime merveilleusement la physionomie de ces faits et du temps qui les produit à son image.

Un dernier trait caractérise l'Histoire de Grégoire de Tours, et lui est commun avec un grand nombre de chroniques des temps qui ont suivi : c'est la grande place que tiennent dans cette histoire les accidents naturels, les tremblements de terre, les famines, les pestes, les hivers rigoureux; à travers la tristesse des événements humains, on voit se dérouler une autre série d'événements non moins lugubres et qui sont produits par des causes physiques.

C'est comme une sorte de chœur tragique qui accompagne le récit et reparaît de temps en temps pour faire entendre un refrain sinistre. Les calamités de la nature viennent s'ajouter aux désastres de la société, et le sentiment de ces deux genres de maux pèsera sur les chroniques du moyen âge, auxquelles il donnera un caractère tout particulier de mélancolie que ne connaissaient pas les historiens de l'antiquité.

C'est une curieuse étude que de comparer les mœurs barbares telles qu'elles sont représentées dans Grégoire de Tours, avec l'idée que nous donnent des anciennes mœurs germaniques les monuments de la poésie scandinave; il est intéressant de déterminer les traits communs aux deux peintures, de relever ceux qui manquent à l'une d'elles. Par cette comparaison, on peut apprécier les changements que le fait de la conquête a introduits parmi les populations germaniques.

Après la conquête, les traits fondamentaux subsistent: la violence, l'amour du sang, se retrouvent des deux parts. Les haines de race inspirent à Grégoire de Tours des sentiments et des discours presque semblables à ceux des personnages héroïques de l'Edda. Ainsi, quand Clotilde, longtemps après la mort de son père et de sa mère, excite ses fils à la vengeance, on croirait entendre Gudruna exhorter les siens à venger leur sœur Svanhilde, que les Goths ont foulée sous les pieds de leurs chevaux. La soif de l'or, de l'or rouge, de l'or brillant, comme disent les vieux chants du Nord pour exprimer son éclat fascinateur, est empreinte à chaque ligne de l'*Histoire ecclésiastique des Francs;* les meurtres, les crimes qu'elle raconte ont presque tous pour objet la possession du trésor de ceux qu'on tue : la possession d'un trésor joue aussi le principal rôle dans les tradi-

tions scandinaves. D'autre part, certains traits inhérents aux anciennes races germaniques ont tout à fait disparu chez les populations établies en Gaule. Ainsi, cet instinct de pureté dont parle Tacite, que Salvien retrouve chez les Goths, qui donne un si grand caractère à plusieurs parties de l'ancienne poésie scandinave, par exemple à la mort sublime de Brunhilde dans l'Edda ; ce sentiment est entièrement absent des mœurs grossières nées de l'invasion ; tout au contraire, on y voit un effroyable débordement, et chaque petit chef a son harem qu'il renouvelle sans cesse : là est la différence de la Germanie primitive à la Germanie dépravée par l'état de conquête.

Dans l'*Histoire des Francs*, et principalement dans les premiers livres de cette histoire, se trouvent des récits qui semblent empruntés à d'anciennes traditions germaniques transmises de siècle en siècle, jusqu'à Grégoire de Tours, par des intermédiaires ignorés. Ces récits, en général empreints de merveilleux, sont de ceux qui se retrouvent traditionnellement conservés chez bien des peuples et à des distances considérables. Ainsi, Clovis cherchant un gué pour traverser la Vienne, ce gué lui est indiqué par une biche ; on raconte aussi qu'une biche blessée, traversant les Palus-Méotides, indiqua aux Huns le chemin de l'empire romain [1].

L'invraisemblable aventure de la reine Basine et de Childéric me semble porter tous les caractères de la légende : la reine Basine vient trouver Childéric et lui dit qu'elle a quitté son mari pour lui, parce qu'elle sait qu'il est le plus vaillant des rois. On raconte la même chose de la reine des Amazones et d'Alexandre.

[1] Une tradition semblable passe pour avoir donné à la ville de Francfort son nom : *Francken-Furt*, le gué des Francs. Grimm, *Deutsche Sagen*.

Cette histoire est plus ancienne que Childéric et avait couru le monde longtemps avant d'entrer dans les traditions germaniques et de prendre racine dans le récit de Grégoire de Tours. Je ne serais pas étonné qu'on eût ressuscité cette vieille histoire sous un nom et un costume plus modernes dans l'anecdote d'Agnès Sorel disant à Charles VII qu'elle devait aimer le roi le plus vaillant de la chrétienté, et que, puisqu'il cessait de l'être, elle renonçait à lui et allait chercher le roi d'Angleterre.

Enfin j'ai cru trouver dans Grégoire de Tours des portions de récit empruntées à de vieux chants épiques. On sait que toutes les nations germaniques ont eu de ces chants; on le sait en particulier des Francs, puisque Eginhart nous apprend que Charlemagne avait recueilli des *chants très-anciens* composés dans la langue de ses pères. Il n'y aurait donc rien d'étonnant à ce que des fragments de Grégoire de Tours, qui ont un caractère particulièrement épique, eussent réellement cette origine. Il serait arrivé là ce qui est arrivé dans d'autres pays, où les anciens chants se sont fondus dans l'histoire.

Ainsi les premiers livres de Tite Live ont été, selon Niebuhr, rédigés d'après des chants nationaux. Ce qui est douteux pour Tite Live a certainement eu lieu pour l'histoire primitive de la Scandinavie. L'*Histoire des Goths*, par Jornandès, contient des récits visiblement tirés des poëmes héroïques de cette nation [1]. Parmi les passages du récit de Grégoire de Tours qui me semblent des fragments d'épopées perdues, je citerai le récit de la guerre contre les Thuringiens [2].

[1] Tel est le récit du meurtre d'Ermanric et des faits qui l'amènent ; récit qui se retrouve, avec de très-légères altérations, dans un chant de l'Edda, le chant d'Hamdir.

[2] L. III, 7.

Les Thuringiens avaient commis d'effroyables atrocités pendant une trêve avec les Francs. Ils avaient fait mourir les otages ; puis, se ruant sur leurs ennemis, s'étaient emparés d'un grand nombre d'enfants et de jeunes filles qu'ils avaient livrés à d'horribles tourments, pendant les enfants aux arbres par le nerf de la cuisse, faisant écarteler les jeunes filles par des chevaux fougueux, les clouant avec des pieux sur les ornières des chemins, les écrasant sous le poids de leurs chariots, et, en cet état, les livrant en pâture aux chiens et aux oiseaux de proie. Pour venger ces horreurs, Théodoric, à la tête de ses Francs, marche contre les Thuringiens. Une bataille épique a lieu entre les deux peuples. — D'abord un grand nombre de cavaliers francs tombent dans des fosses creusées au-devant de leurs pas; puis les Thuringiens sont taillés en pièces ; ils fuient en désordre jusqu'au bord de l'Instrut, et leurs cadavres, amoncelés dans le lit du fleuve, forment un pont sur lequel passent les Francs vainqueurs. Par son exagération, ce dernier trait trahit son origine poétique ; le pont de cadavres rappelle les dix mille morts que les *Nibelungen* font rouler au milieu des assiégeants épouvantés.

Ce qu'il y a d'étonnant, c'est qu'à côté de ces récits empruntés aux traditions et aux chants germaniques, ou qui, du moins, en reproduisent tout à fait le caractère, il se trouve, dans le même historien, des allusions, heureusement fort rares, au paganisme et à la littérature antique.

Qui croirait que le même homme qui a en quelque sorte chanté la barbarie, fasse citer Virgile par Clotilde dans le discours qu'elle adresse à Clovis [1], pour l'engager à embrasser la religion chrétienne?

[1] L. II, 29.

Presque tout, dans ce discours, est aussi ridicule, et c'est un des passages, peu nombreux et tout à fait exceptionnels, dans lesquels Grégoire de Tours se soustrait à l'empire de la réalité pour retomber un instant dans les niaiseries de la rhétorique : s'il eût souvent écrit de la sorte, on ne le lirait pas plus qu'on ne lit Ennodius.

Le style de Grégoire de Tours est lui-même une fidèle image de la situation qu'il décrit. La barbarie est tombée sur la Gaule; elle écrase la civilisation romaine comme une pluie de pierres enfonce le toit d'un vieil édifice. La condition de la civilisation romaine, broyée par une force immense et brutale, se peint parfaitement dans cette latinité germanique qui ressemble si bien au monde latin germanisé. L'écrivain est pareil à ses héros; son livre, moitié dévot, moitié sauvage, est une épopée barbare traduite en langage monacal; c'est tour à tour un chant de scalde et une légende psalmodiée au lutrin.

Après Grégoire de Tours, l'histoire que sa main rude et forte avait soulevée un moment au-dessus de la chronique, y retombe. Frédegaire se débat en vain contre l'abrutissement de son siècle qui gagne son style et sa pensée. On a vu le début de Grégoire de Tours, début mélancolique et plein de pressentiments funestes; on a entendu ses gémissements sur la décadence du siècle et des lettres; c'est bien autre chose encore chez son continuateur. Au moins Grégoire de Tours pouvait encore exprimer nettement cette décadence qu'il déplorait : Frédegaire ne sait pas même énoncer clairement son impuissance[1].

L'art lui échappe; il cherche à désigner le point de vue

[1] « Mundus jam senescit ideoque prudentiæ acumen in nobis tepescit. » Il veut dire s'émousse, *hebescit; hebescit mentis acies*, Cic. Mais les expressions se confondent comme les idées, dans ce temps déplorable.

dans lequel il a voulu écrire, et il ne trouve pas d'expressions convenables et claires. Il se donne pour un continuateur indigne de ce qui l'a précédé, et il a bien raison. Frédegaire a un sentiment très-humble, très-vrai de la misère de son temps et de la misère de son propre esprit. Il confesse sa dégradation intellectuelle avec une naïveté qui a une sorte de pathétique, il est touchant à force d'être pitoyable. Il parle de la rusticité, de l'*extrémité*[1] de son esprit; et en effet c'est l'extrémité, c'est la limite, c'est la fin.

De longtemps il n'y aura plus d'histoire; quelques lambeaux s'en rencontreront çà et là dans les vies des saints; jusqu'à Charlemagne on écrira peut-être encore quelques chroniques arides, quelques nomenclatures de faits et de dates; mais rien qui ait vie historique.

Celui qui se présente, non pas pour prolonger le mouvement donné par Grégoire de Tours et suivi par Frédegaire, mais pour se rattacher à la série des abréviateurs, c'est l'évêque Marius, d'Avenche. Il continue saint Prosper, comme saint Prosper avait continué saint Jérôme, année par année, date par date, fait par fait. Après lui en vient un autre dont on ne sait pas même le nom. Il dit: « L'évêque Marius a écrit jusqu'ici; » s'il n'avertissait qu'il remplace cet évêque, on ne s'apercevrait pas que la plume a changé de main. L'histoire est tombée dans le dernier degré de l'appauvrissement, de la décrépitude; c'est que la vie sociale est elle-même appauvrie et décrépite; car, comme je le disais plus haut, l'histoire est toujours en raison de la société. Quand la barbarie a paru, elle a changé l'état du monde et elle a pris la place de la civilisation romaine;

[1] Sensus mei rusticitas et extremitas.

alors de grands faits se sont accomplis, de grands événements sont survenus : c'est là ce qui a produit Grégoire de Tours. La barbarie n'est plus maintenant qu'une désorganisation lente, de tous les jours, de toutes les heures, mais qui n'a rien de grand, rien de saillant, rien de général. Il n'y a pas lieu à l'histoire; l'histoire n'existe plus parce qu'il n'y a plus rien à raconter.

Maintenant, pour la trouver, il faudra aller jusqu'à Charlemagne. A ce moment, la société reprend une nouvelle vie, et, avec la société, l'histoire. Et remarquez que le monument historique de cette époque sera une biographie, la vie de Charlemagne, par Eginhart. Pourquoi une biographie? C'est qu'alors la civilisation, et, on peut le dire, la société s'incarnera dans un homme, dans Charlemagne.

CHAPITRE XII

FIN DE LA POÉSIE LATINE. — FORTUNAT

Né en Italie. — Vient en Austrasie. — Ses vers pour Sigebert et Brunehaut. — Passe à la cour de Chilpéric. — Petits vers sur Frédégonde. — Mort de Galswinde. — Rapports de Fortunat et de sainte Radegonde. — Narration de M. Thierry. — Observations.

L'histoire, ranimée un moment par Grégoire de Tours, est morte d'épuisement et d'impuissance aux mains de Frédegaire. Nous allons voir la poésie latine aux mains de Fortunat expirer dans la Gaule. Et encore, le poëte Fortunat, si ce nom de poëte n'est pas trop honorable pour un versificateur sans génie, n'est point Gaulois, mais Italien. La Gaule n'a pu parvenir à enfanter ce dernier et débile représentant de la poésie classique. Dès ce moment jusqu'à Charlemagne, la culture littéraire dont la Gaule était, jusqu'à présent, le principal théâtre, va l'abandonner; d'autres pays offriront un asile aux lettres. Ce sera l'Angleterre au temps de Bède; ce sera l'Espagne au temps d'Isidore de Séville; c'est déjà l'Italie après Théodoric.

Théodoric devança de trois siècles le rôle de Charle-

magne; il entra en 500 à Rome revêtu de la pourpre et des insignes impériales que Charlemagne devait y revêtir trois siècles plus tard. Théodoric eut avant lui la pensée de relever la civilisation et la littérature antiques, tombées, il est vrai, moins bas de son temps que du temps de Charlemagne. Il entretenait les monuments et réparait les ruines de Rome. Il releva le théâtre de Marcellus. Sous lui, il y eut à Rome une école publique de rhétorique. Au sixième siècle, il y avait à Ravenne des écoles entretenues aux frais des particuliers; Ennodius prononça un discours à l'ouverture d'un gymnase dans cette ville.

Théodoric, le Goth civilisateur, s'entourait de ces hommes qu'on pourrait appeler les derniers des anciens, et dont le plus célèbre fut l'infortuné Boëce. Théodoric avait fait de Ravenne le centre de cette culture ressuscitée, et Ravenne en avait gardé encore après lui quelques vestiges. Ce fut là que Fortunat, né vers 530, aux environs de Trévise, reçut son éducation littéraire. Mais Théodoric était mort, et les temps étaient orageux et difficiles; les Goths et les Romains se disputaient l'Italie. Aussi, la science de Fortunat fut-elle très-inférieure à celle des hommes du temps de Théodoric. Lui-même confesse franchement la faiblesse de ses études. Il répond à un évêque qui lui avait adressé une sorte de compliment sur ses connaissances en philosophie et en théologie, qu'il n'est très au fait ni de l'une ni de l'autre de ces sciences. « Platon, dit-il, Aristote, Chrysippe ou Pittacus sont à peine connus de nous; je n'ai lu ni Hilaire, ni Grégoire, ni Ambroise, ni Augustin[1]. » En effet, le versificateur frivole était entièrement étranger aux problèmes profonds ou subtils qui, jusqu'ici,

[1] Ad Martinum episcopum; Fortunati *Opera*, in-4°, 1617, p. 117.

avaient été l'aliment des intelligences fortes. Fortunat parle de lui-même avec cette humilité qui est presque de la honte et qui nous a frappés dans la bouche de Frédegaire : c'est plus qu'un lieu commun de modestie. Ces hommes témoignent par de semblables paroles sentir profondément la décadence de leur temps et leur propre faiblesse. Certes, rien n'est plus expressif dans ce genre que l'aveu de Fortunat : « Ma langue, dit-il, fait entendre des paroles hérissées de rouille, des sons discordants s'échappent de ma bouche sans art. »

Scabrida nunc resonat mea lingua rubigine verba
Exit et incompto raucus ab ore fragor[1].

Il a bien raison, et la dureté barbare des expressions qu'il emploie offre une démonstration sans réplique de ce qu'il avance.

Il se déclare pauvre d'intelligence, parlant un langage grossier, dénué d'art. Il a recueilli sur sa langue quelques gouttes du fleuve appauvri de la grammaire ; il a effleuré de ses lèvres les sources de la rhétorique[2] : on ne saurait se faire plus petit. Il s'est un peu dérouillé, ajoute-t-il, par l'étude du droit. Voilà tout le savoir de Fortunat.

L'infériorité littéraire de ce temps comparé aux temps

[1] *Poemata*, l. II, p. 10.

[2] Voici quelques vers dans lesquels il prononce sur lui un jugement auquel il est difficile de ne pas souscrire, et dont je craindrais d'affaiblir l'énergie en les traduisant.

Ast ego sensus inops. . . . .
Fæce gravis, sermone levis, ratione pigrescens,
Mente hebes, arte carens, usu rudis, ore nec expers,
Parvula grammaticæ lambens refluamina guttæ,
Rhetoricæ exiguum prælibans gurgitis haustum.

De vita sancti Martini, v. 26-30.

qui ont précédé, se trahit encore par la condition sociale du poëte. Ceux que nous avons vus jusqu'à présent se distinguer dans la littérature, tant sacrée que profane, étaient en général des hommes d'un rang élevé, d'une condition et d'une fortune supérieures, comme les Paulin, les Avitus, les Sidoine. Mais les lettres ne sont plus en faveur, elles ne sont plus cultivées par des personnages de si bon lieu ; ce sont les pauvres hères qui en continuent l'étude et l'exercice; et Fortunat, sur ce point encore, se peint lui-même avec une humilité très-expressive : « N'ayant ni toge ni manteau[1]. »

Je veux croire qu'il n'entend pas cependant se donner pour être dans la condition du poëte dont on a dit :

> Passe l'été sans linge et l'hiver sans manteau.

Il veut dire par là qu'il n'a pas le vêtement qui appartient aux hommes élevés en dignité. Un vers obscur, comme la plupart de ceux de Fortunat, donnerait même à penser qu'il a souffert parfois de la faim ; tourment qui devait être pour lui bien cruel, car nous verrons plus tard quel était son goût pour les bons repas.

Fortunat quitta l'Italie un peu avant l'arrivée des Lombards dans ce pays, c'est-à-dire quelques années avant 567. Il nous apprend lui-même, d'une manière très-exacte et très-détaillée, quelle fut la direction de son itinéraire. D'abord, franchissant les Alpes, il s'avança vers les bords du Danube. Il ne nous fait pas connaître le motif de ce voyage aux bords du Danube, et on n'a pas cherché à l'expliquer. Je serais porté à croire qu'il fut chargé de quelque mission auprès des Lombards qui, avant de fondre sur

[1] *Vita sancti Martini*, v. 34.

l'Italie, habitaient précisément ces régions : cette mission relèverait un peu l'importance personnelle de Fortunat. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il n'eut pas le temps d'accomplir sa mission, et que les Lombards envahirent bientôt l'Italie. Cela expliquerait aussi pourquoi il ne retourna pas dans son pays et pourquoi, des bords du Danube, il continua à s'avancer dans la Germanie.

Il vint d'abord sur la rive droite du haut Rhin, dans le pays allemanique, c'est-à-dire la Souabe; puis il descendit vers cette région d'où étaient sortis les Francs, et qui s'étendait sur la rive droite du bas Rhin; c'est par ce côté qu'il entra en Gaule. Il pénétra en Austrasie, et s'arrêta à la cour du roi Sigebert[1].

En racontant ses voyages, il parle des Barbares avec un dégoût et un mépris tout à fait romains. « Pour eux, dit-il, nulle différence entre le cri de l'oie ou le chant du cygne. On n'entend que leurs chants barbares et les sons de leurs harpes sauvages... tandis qu'ils portent des santés furieuses en entrechoquant leurs coupes de bois d'érable... Et moi, fatigué d'une longue course ou de leurs grossiers banquets, sous un ciel froid et brumeux, invoquant ma muse à moitié ivre, à moitié gelée, nouvel Orphée, je jetais mes chants aux forêts[2]. » C'est déjà l'horreur des poëtes du Midi pour le Nord; il y a là tels détails qui rappellent une satire de l'Arioste refusant au cardinal d'Este de l'accompagner en Allemagne, et faisant une peinture peu flattée des mœurs et du climat tudesques.

Une fois l'Italie envahie par les Lombards, Fortunat n'avait aucune raison d'y retourner; et la Gaule, bien

[1] Voyez la dédicace à l'évêque Grégoire.
[2] Fortunati *Opera*, p. 30.



qu'elle ne fût pas très-paisible au sixième siècle, était cependant un meilleur asile ; car l'invasion était faite, en Gaule, tandis qu'elle se faisait en Italie. C'est probablement ce qui détermina Fortunat à s'arrêter auprès de Sigebert. Sigebert, comme la plupart des rois mérovingiens, avait un certain goût pour les lettres latines; il se piquait de les protéger. Entre les festins à la mode barbare, les pillages, les meurtres, il se délassait à faire réciter devant lui les vers du pauvre réfugié italien. Celui-ci paraît avoir adopté d'abord le rôle de poëte de cour, rôle étrange auprès d'une cour pareille. Il eut bientôt l'occasion d'entrer dans l'exercice de ses fonctions, lors du mariage de Sigebert et de Brunehaut, noms qui sonnent terriblement à nos oreilles et qui, si on ne les connaissait que par les vers de Fortunat, feraient sur elles un effet tout différent.

Comment débute l'épithalame? Le poëte commence par mettre en scène Cupidon (*Cupido*)[1], qui vient d'un vol rapide, brûlant de ses traits enflammés tous les cœurs sur la terre et sur l'onde, *car l'eau ne peut les défendre de l'incendie*. Cupidon, après avoir fait un grand embrasement de cœurs vulgaires, arrive enfin au cœur du roi Sigebert. Le poëte prête à ce roi barbare un amour d'imagination, dont certainement celle de Fortunat faisait tous les frais. Sigebert s'éprend, comme pourrait faire un troubadour, pour Brunehaut qu'il n'a pas encore vue. « La nuit il ne peut dormir; et s'il s'endort, il voit Brunehaut dans ses songes.» Cupidon s'en applaudit avec sa mère. Les deux divinités descendent ensemble de l'Olympe en Austrasie pour préparer le bonheur des époux. Un pompeux éloge de Sigebert et de Brunehaut est placé dans la bouche de l'Amour et de Vénus :

[1] *Poem.*, l. VI, 2.

Sigebert est un modèle de justice et de bénignité ; il aime tout le monde : il est bien fâcheux pour ses frères d'avoir été exclus de cette tendresse universelle. Brunehaut est une autre Vénus ; ici des louanges adressées à Brunehaut par Vénus elle-même, et que termine un trait digne de figurer à la queue d'un sonnet italien : « L'Espagne, qui était un pays célèbre dans l'antiquité par ses mines d'or et ses pierreries, a produit une nouvelle pierre précieuse. »

Après être resté quelque temps à la cour d'Austrasie, Fortunat, peut-être un peu las des objets de ses éloges, et peut-être aussi attiré vers le Midi d'où il était venu, s'avança jusqu'à Tours. Il y était amené par une intention pieuse : il voulait visiter le tombeau de saint Martin, à la protection duquel il croyait devoir une guérison. Là où un saint l'avait appelé, il fut retenu par une sainte, par sainte Radegonde. Je reviendrai bientôt avec détail sur la vie que mena, près de Radegonde, à Poitiers, Fortunat qui s'y fit prêtre et y passa le reste de ses jours. Je continue, dans ce moment, à passer en revue les poésies de circonstance qu'il nous a laissées.

Il en est une qui est beaucoup plus intéressante que celle dont je viens de parler tout à l'heure : il s'agit encore d'un mariage, et d'un mariage dans la famille de Brunehaut ; car c'est celui de sa sœur Galswinde avec le roi Chilpéric. Chilpéric eut la fantaisie de s'unir aussi à une épouse de sang gothique. Pour l'obtenir, il devait renoncer aux femmes de second ordre qui composaient son harem barbare, et à la tête desquelles se trouvait la redoutable Frédégonde. La pauvre Galswinde vint en effet d'Espagne épouser le roi franc ; mais elle ne tarda pas à périr par son ordre et à l'instigation de Frédégonde.

Cette destinée, touchante en elle-même, a inspiré quel-

quefois heureusement, quoique bien timidement, la muse de Fortunat. En lisant le poëme consacré à l'histoire de Galswinde, il est impossible de ne pas y distinguer deux portions distinctes. Dans l'une, il ne se trouve pas plus de poésie que l'auteur n'a coutume d'en mettre dans ses vers ; celle-là lui appartient en propre. Mais il en est une autre où, à travers beaucoup de déclamations et de lieux communs, on rencontre des traits d'un pathétique simple et touchant; on peut affirmer que ces traits ne sont pas du fait de Fortunat. Plusieurs portent un tel caractère de vérité, que bien certainement ils ont dû être recueillis par l'auteur, de la bouche même de ceux qui avaient amené en Gaule la malheureuse Galswinde. Il la vit à Poitiers où elle passa dans cette marche triomphante qui la conduisait à de si tristes funérailles. A Poitiers vivait Radegonde qui était aussi une femme étrangère, amenée de loin à la cour des rois francs, et qui avait été obligée de chercher, au pied des autels, un refuge contre les violences de son époux Clotaire. Radegonde devait éprouver de la sympathie pour Galswinde menacée d'un sort qu'elle-même connaissait ; quand celle-ci passa par Poitiers, elle l'entoura d'attentions et lui envoya plusieurs messages. Fortunat, en raison de sa situation auprès de Radegonde, était l'intermédiaire naturel entre ces deux femmes, et probablement il eut l'occasion de recueillir auprès de Galswinde elle-même des détails sur son voyage et sur son départ d'Espagne. Ce sont ces détails qu'il a mêlés à ses propres déclamations, et qui contrastent heureusement avec elles.

Le départ de Galswinde, le moment où elle apprend qu'il faut quitter l'Espagne pour s'en aller au fond de la Gaule épouser un de ces rois francs si inférieurs aux rois goths en civilisation, ses pressentiments, ses larmes et le déchire-

ment des adieux maternels, tout cela est rendu par moment avec un accent vrai que Fortunat était certainement incapable de trouver. La jeune fille, effrayée, se jette dans les bras de sa mère, s'attache à sa mère avec les mains et avec les ongles : tout le monde pleure autour d'elle. Un jour se passe, puis deux, puis trois, puis quatre, sans que la mère puisse consentir à se séparer de sa fille ; enfin il faut partir, et elle l'accompagne. Au moment de sortir de Tolède, Galswinde prononce un discours emphatique, une véritable tirade qui est bien de Fortunat, mais où se rencontrent par exception quelques sentiments touchants qui ne sont probablement pas de lui, et qui semblent être sortis de l'âme de Galswinde : « Je vais tremblante en des lieux inconnus ; qui rencontrerai-je sur ma route? quelles mœurs, quels châteaux, quelles villes, quelles forêts? Dites-moi si je pourrai me plaire à une nourrice étrangère pour laver mon visage et parer ma tête[1]. »

La mère continue d'accompagner sa fille, et chaque jour elle trouve une raison pour aller encore plus loin ; enfin, quand il faut se quitter, la mère et la fille s'embrassent de nouveau, et redoublent sans fin leurs embrassements. Tous ces détails ont une réalité pénétrante, et doivent avoir été racontés ainsi à Fortunat. Mais Fortunat reparaît dans une espèce de prosopopée placée par lui dans la bouche de cette mère dont il a peint l'affection avec des traits si touchants qu'on ne peut l'en croire l'inventeur ; puis, à côté de cette emphase, reviennent quelques accents vraiment maternels : « Je te le demande, ô ma fille[2], par quelles mains tressée brillera cette chevelure que j'aime? qui sans moi couvrira tes joues de baisers? qui te réchauffera dans son sein? qui

[1] *Poem.*, l. VI, p. 148.
[2] *Ibid.*, p. 149.

te portera sur ses genoux? qui t'entourera de ses bras? Ah! là où tu vas, tu n'auras pas de mère. » Enfin elles se séparent. La mère, désespérée, suit de l'œil les quatre mules qui traînent le char; la fille est triste aussi, mais résignée. Silencieuse, les yeux fixes, comme pétrifiée par la fatalité, elle traverse ainsi la Gaule. La suite de son histoire, de la tragédie qui termine sa destinée, n'est pas même indiquée par Fortunat. Au lieu de raconter, ce qui était vrai, qu'elle fut étranglée la nuit par ordre de Chilpéric, à l'instigation de la jalouse Frédégonde, Fortunat se borne à dire qu'elle est morte, sans autre explication de cette mort; il ajoute quelques réflexions vagues sur l'instabilité des choses humaines, quelques imprécations contre l'inconstance de la fortune. Il était beaucoup plus prudent d'injurier la fortune que de s'en prendre au roi Chilpéric.

Croirait-on que celui qui, dans cette lugubre histoire de la pauvre Galswinde, avait rencontré, plutôt, il est vrai, par réminiscence que par invention, mais enfin avait rencontré quelques mots touchants au sujet de cette triste aventure, croirait-on que le même homme ait consacré plusieurs pièces de vers à louer Chilpéric et Frédégonde, les meurtriers de Galswinde? Le panégyrique de Chilpéric est un exemple vraiment curieux de cette littérature sans conscience et sans âme, qui dit à peu près les mêmes choses dans les mêmes circonstances, quels que soient les personnages auxquels ces choses s'adressent. Fortunat avait loué Sigebert, il avait loué son neveu Caribert; il louait maintenant Chilpéric, et ce sont toujours les mêmes louanges. Au reste, il n'y avait pas de raison d'en changer la teneur, car elles ne s'appliquent pas mieux aux uns qu'aux autres.

Fortunat tire un motif d'adulation du nom même de Chilpéric, qui, en langue germanique, veut dire *aide puis-*

sant. Fortunat connaissait probablement très-mal l'idiome franc, et il se servait avec empressement du peu qu'il en savait pour donner un nouveau tour et une nouvelle langue à la flatterie. Il vante ensuite la science de Chilpéric et son goût pour les lettres. Nous avons vu ce que disait Grégoire de Tours des talents et des succès poétiques du roi franc, de ces vers qui boitaient sur leurs pieds; c'est à une telle poésie que Fortunat adresse des éloges.

Au reste, chose étrange! plusieurs rois cruels ont aimé et cultivé les lettres, ont composé des vers; je puis citer Néron, Charles IX, et, pour aller chercher un exemple un peu lointain, Kien-Long, *ce charmant roi de la Chine*, auquel Voltaire a adressé une spirituelle épître à l'occasion d'un poëme écrit par cet empereur, à sa propre louange, pour avoir exterminé, avec des circonstances atroces, une tribu tartare. Il semble que le pouvoir despotique pervertisse toutes choses, et que, dénaturée par lui, l'imagination elle-même tourne à la cruauté.

Pour en revenir à Chilpéric et aux éloges que lui donne Fortunat sur son goût pour la littérature, il est un vers qui mérite d'être distingué des autres, parce que, au milieu de toute cette bassesse, il respire un certain orgueil de poëte. Fortunat dit à Chilpéric : « Tu es l'égal des rois, mais la poésie te met au-dessus d'eux. » C'est à peu près la même idée qu'exprimait Charles IX dans les vers qu'il adressait à Ronsard :

Tous deux également nous portons des couronnes;
Mais, roi, je la reçois; poëte, tu la donnes.

Du reste, la différence est tout à l'avantage de Charles IX : il faisait, avec grâce, à la poésie les honneurs de la royauté,

tandis que Fortunat, en mettant le poëte au-dessus du roi, oppose encore Chilpéric à Chilpéric; mais n'importe: si le sentiment d'amour-propre qui se trouve dans ce vers n'en a pas banni l'adulation, du moins faut-il convenir qu'il la relève un peu.

Après l'éloge de Chilpéric, celui de Frédégonde, non moins vague, amuse et révolte par sa platitude. L'homme qui avait chanté Chilpéric et Frédégonde dans la prospérité, vint leur offrir les consolations de sa muse au jour de leurs douleurs, quand ils eurent perdu deux de leurs fils. Cette muse était toujours à leurs ordres et disponible en toute circonstance. Dans les *Consolations*, lieux communs réservés pour des événements pareils, s'étalait tout le ridicule de la rhétorique ancienne, ridicule qui va jusqu'à l'insulte quand la douleur est vraie. Mais Fortunat ne sentait pas ainsi, et, à l'occasion de la mort des deux fils de Chilpéric et de Frédégonde, il apporta sa *consolation* en vers très-fades et très-gauches, comme il excellait à en composer.

Remarquons, à ce sujet, que souvent l'histoire est plus poétique qu'une certaine poésie. Combien, dans cette circonstance, la réalité l'emportait sur la rhétorique! Voici le fait tel qu'il se passa véritablement, et tel que le raconte Grégoire de Tours. Frédégonde avait perdu deux de ses fils dans une contagion qui avait atteint le roi et avait manqué la faire périr elle-même. « Alors, dans un tardif repentir, elle dit à son mari : Voilà que Dieu nous a visités souvent par des calamités, à cause de nos fautes, et voilà que nous avons perdu nos fils : ce sont les larmes des pauvres, les gémissements des veuves, les soupirs des orphelins qui les ont tués; et nous, nous ne savons pour qui nous amassons nos trésors, ces trésors pleins de rapines et

de malédictions. Alors, se frappant la poitrine avec les poings, elle ordonna de brûler les registres des taxes de ses villes, et en fit faire autant à Chilpéric. »

Assurément, c'est un spectacle tragique celui de cette âme indomptable domptée par la douleur maternelle et ramenée par la souffrance à la pitié. S'il y avait le moindre mot de ce contraste dans la poésie de Fortunat, elle y gagnerait beaucoup; mais il n'en est pas question, et les consolations adressées à Frédégonde sont celles qu'on adresse en pareil cas à tout le monde. Je me trompe, Fortunat se distingue par l'emploi d'un singulier moyen de consolation; il cite un grand nombre de personnages de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui sont morts[1]. Puisqu'il usait de cet argument, il s'est arrêté en beau chemin, il n'y avait pas de raison pour ne pas citer ainsi à l'infini. Voilà ce que le poëte trouvait en présence de ce qui a inspiré à l'historien le pathétique récit qu'on a lu plus haut.

J'ai différé jusqu'à présent de parler de la vie que menait Fortunat près de Radegonde, à Poitiers : c'est que j'avais l'intention de m'arrêter particulièrement sur ce curieux épisode de la vie de Fortunat. Je commencerai par présenter le tableau que M. Thierry en a tracé avec un art admirable. C'est un des morceaux les plus achevés qui soient sortis de sa plume. On ne peut reconstruire toute une existence avec plus d'imagination; on ne peut la peindre avec une touche plus sûre et des nuances plus fines.

« Il y avait déjà plus de quinze ans que le monastère de Poitiers attirait sur lui l'attention du monde chrétien,

[1] *Poem.*, l. IX, 2..

lorsque Venantius Fortunatus, dans sa course de dévotion et de plaisir à travers la Gaule, le visita comme une des choses les plus remarquables que pût lui offrir son voyage. Il y fut accueilli avec une distinction flatteuse, et l'empressement que la reine avait coutume de témoigner aux hommes d'esprit et de politesse lui fut prodigué comme à l'hôte le plus illustre et le plus aimable. Il se vit comblé par elle et par l'abbesse, de soins, d'égards et surtout de louanges. Cette admiration reproduite chaque jour sous toutes les formes, et distillée, pour ainsi dire, à l'oreille du poëte, par deux femmes, l'une plus âgée et l'autre plus jeune que lui, le retint par un charme nouveau, plus longtemps qu'il ne l'avait prévu. Les semaines, les mois se passèrent; tous les délais furent épuisés; et, quand le voyageur parla de se remettre en route, Radegonde lui dit : « Pourquoi partir? pourquoi ne pas rester près de moi? » Ce vœu d'amitié fut pour Fortunatus comme un arrêt de la destinée; il ne songea plus à repasser les Alpes, s'établit à Poitiers, y prit les ordres et devint prêtre de l'église métropolitaine.

« Facilitées par ce changement d'état, ses relations avec ses deux amies, qu'il appelait du nom de mère et de sœur, devinrent plus assidues et plus intimes : au besoin qu'ont d'ordinaire les femmes d'être gouvernées par un homme, se joignaient, pour la fondatrice et pour l'abbesse du couvent de Poitiers, des circonstances impérieuses qui exigeaient le concours d'une attention et d'une fermeté toutes viriles. Le monastère avait des biens considérables qu'il fallait non-seulement gérer, mais garder avec une vigilance de tous les jours contre les rapines sourdes ou violentes et les invasions à main armée; on ne pouvait y parvenir qu'à force de diplômes royaux, de menaces d'excommunication lancées par les évêques, et de négociations perpétuelles avec les

ducs, les comtes et les juges, peu empressés d'agir par devoir, mais qui faisaient beaucoup par intérêt ou par affection privée. Une pareille tâche demandait à la fois de l'adresse et de l'activité, de fréquents voyages, des visites à la cour des rois, le talent de plaire aux hommes puissants et de traiter avec toutes sortes de personnes. Fortunatus y employa, avec autant de succès que de zèle, ce qu'il avait de connaissance du monde et de ressources dans l'esprit. Il devint le conseiller, l'agent de confiance, l'ambassadeur, l'intendant, le secrétaire de la reine et de l'abbesse. Son influence, absolue sur les affaires extérieures, ne l'était guère moins sur l'ordre intérieur et la police de la maison. Il était l'arbitre des petites querelles, le modérateur des passions rivales et des emportements féminins ; les adoucissements à la règle, les grâces, les congés, les repas d'exception s'obtenaient par son entremise et à sa demande. Il avait même jusqu'à un certain point la direction des consciences ; et ses avis, donnés quelquefois en vers, inclinaient toujours du côté le moins rigide.

« Du reste, Fortunatus alliait à une grande souplesse d'esprit une assez grande facilité de mœurs. Chrétien surtout par l'imagination, comme on l'a souvent dit des Italiens, son orthodoxie était irréprochable ; mais, dans la pratique de la vie, ses habitudes étaient molles et un peu sensuelles : il s'abandonnait volontiers aux plaisirs de la table, et non-seulement on le trouvait toujours joyeux convive, grand buveur et improvisateur inspiré dans les festins donnés par ses riches patronnes, soit à la mode barbare, soit à la mode romaine ; mais quelquefois même, en ressouvenir des mœurs de Rome impériale, il lui arrivait de dîner seul à plusieurs services. Habiles comme le sont toutes les femmes à attirer et à s'attacher un ami par

les faibles de son caractère, Radegonde et Agnès rivalisaient de complaisances pour ce grossier penchant du poëte, de même qu'elles caressaient en lui un défaut plus noble, celui de la vanité littéraire : chaque jour elles envoyaient au logis de Fortunatus les prémices des repas de la maison, et, non contentes de cela, elles faisaient apprêter pour lui, avec toute la recherche possible, les mets dont la règle leur défendait l'usage. C'étaient des viandes de toute espèce, assaisonnées de mille manières, et des légumes arrosés de jus ou de miel, servis dans des plats d'argent, de jaspe et de cristal. D'autres fois on l'invitait à venir prendre son repas au monastère, et alors non-seulement la chère était délicate, mais les ornements de la salle à manger respiraient une sensualité coquette. Des guirlandes de fleurs odorantes en tapissaient les murailles, et un lit de feuilles de roses couvrait la table en guise de nappe. Le vin coulait dans de belles coupes pour le convive à qui nul vœu ne l'interdisait. C'était comme un souper d'Horace ou de Tibulle, offert à un poëte chrétien par deux recluses mortes pour le monde. Les trois acteurs de cette scène bizarre s'adressaient l'un à l'autre des propos tendres sur le sens desquels un païen se serait certainement mépris. Les noms de mère et de sœur, dans la bouche de l'Italien, accompagnaient des mots tels que ceux-ci : *Ma vie, ma lumière, délices de mon âme!* et tout cela n'était au fond qu'une amitié exaltée, mais chaste, une sorte d'amour intellectuel. A l'égard de l'abbesse, qui n'avait guère plus de trente ans quand cette liaison commença, l'intimité parut suspecte et devint le sujet d'insinuations malignes. La réputation du prêtre Fortunatus en souffrit; il fut obligé de se défendre et de protester qu'il n'avait pour Agnès que les sentiments d'un frère, qu'un amour de pur esprit, qu'une affection toute céleste. Il le dit avec dignité

dans des vers où il prend le Christ et la Vierge à témoin de son innocence de cœur.

« Telle était la vie que menait Fortunatus depuis l'année 567, vie mêlée de religion sans tristesse et d'affections sans aucun trouble, de soins graves et de loisirs remplis par d'agréables futilités. Ce dernier et curieux exemple d'une tentative d'alliance entre la perfection chrétienne et les raffinements sociaux de la vieille civilisation, aurait passé sans laisser de souvenirs, si l'ami d'Agnès et de Radegonde n'eût marqué lui-même, dans ses œuvres poétiques, jusqu'aux moindres phases de la destinée qu'il s'était choisie avec un si parfait instinct du bien-être. Là se trouve inscrite, presque jour par jour, l'histoire de cette société de trois personnes liées ensemble par une amitié vive, le goût des choses élégantes et le besoin de conversations spirituelles et enjouées. Il y a des vers pour tous les petits événements dont se formait le cours de cette vie, à la fois douce et monotone, sur les peines de la séparation, les ennuis de l'absence et la joie du retour, sur les petits présents reçus et donnés, sur des fleurs, sur des fruits, sur toutes sortes de friandises, sur des corbeilles d'osier que le poëte s'amusait à tresser de ses propres mains, pour les offrir à ses deux amies. Il y en a pour les soupers faits à trois dans le monastère, et animés de *délicieuses* causeries, et pour les repas solitaires où Fortunatus, mangeant de son mieux, regrettait de n'avoir qu'un seul plaisir et de ne pas retrouver également le charme de ses yeux et de son oreille. Enfin il y en a pour tous les jours heureux ou tristes que ramenait régulièrement chaque année, tels que l'anniversaire de la naissance d'Agnès et le premier jour de carême, où Radegonde, obéissant à un vœu perpétuel, se renfermait dans sa cellule pour y passer le temps du grand jeûne. « Où

se cache ma lumière? Pourquoi se dérobe-t-elle à mes yeux? » s'écriait alors le poëte avec un accent passionné qu'on aurait pu croire profane; et quand venait le jour de Pâques et la fin de cette longue absence, mêlant des semblants de madrigal aux graves pensées de la foi chrétienne, il disait à Radegonde : « Tu avais emporté ma joie, voici qu'elle me revient avec toi; tu me fais doublement célébrer ce jour solennel. »

« Au bonheur d'une tranquillité unique dans ce siècle, l'émigré italien joignait celui d'une gloire qui ne l'était pas moins, et même il pouvait se faire illusion sur la durée de cette littérature expirante dont il fut le dernier représentant. Les Barbares l'admiraient sur parole, et faisaient de leur mieux pour se plaire à ses jeux d'esprit. Les plus minces opuscules, des billets écrits debout, pendant que le porteur attendait, de simples distiques improvisés à table, couraient de main en main, lus, copiés, appris par cœur; ses poëmes religieux et ses pièces de vers adressées aux rois étaient un objet d'attente publique. »

Il est impossible de ressusciter avec plus de bonheur et de grâce un intérieur du sixième siècle : personne ne trouvera la citation trop longue. La seule question que je me permettrais d'adresser à M. Thierry, serait celle-ci : Entraîné par l'attrait du sujet et des personnages, n'aurait-il pas un peu embelli ses modèles? Dans son tableau, le dessin et la couleur sont excellents, mais n'y manque-t-il pas quelques ombres? Le portrait de Fortunat, vrai dans l'ensemble, n'est-il pas flatté dans certains détails? Ce sont là des chicanes bien vétilleuses que j'adresse à mon illustre ami; mais qu'il s'en prenne à lui-même. Si, grâce à lui, Fortunat et Radegonde n'étaient pas devenus pour nous des êtres réels, des êtres vivants, nous n'aurions pas la pensée d'ap-

porter dans l'analyse de leur caractère une rigueur qui peut sembler extrême. Il faut nous pardonner d'insister sur des nuances, car, lorsqu'il s'agit de connaître un homme et un temps, c'est par les nuances surtout que leur caractère se révèle.

D'abord, la situation de Fortunat n'était peut-être pas si brillante que semblent l'indiquer les dernières paroles du passage qu'on vient de lire. Il y a ici, ce me semble, un léger anachronisme : ce qui était parfaitement vrai pour Sidoine Apollinaire, par exemple, ne l'était pas également pour Fortunat, quoiqu'il n'y ait pas entre eux l'intervalle d'un demi-siècle. Nous ne sommes plus au temps où la littérature latine jouissait en Gaule d'un grand crédit. La correspondance de Fortunat ne nous présente plus, comme celle de Sidoine, une foule d'hommes cultivant les lettres et les aimant ; elle nous fait connaître quelques évêques qui ne leur sont pas tout à fait étrangers, quelques Barbares qui ne les méprisent pas complétement ; mais elles ne sont plus ce qu'on pourrait croire qu'elles sont encore, d'après l'attitude, selon moi trop imposante, que M. Thierry donne à Fortunat au milieu de la société du sixième siècle.

De plus, l'épicuréisme de Fortunat n'est pas tout à fait aussi attique, aussi élégant qu'on l'a fait. Fortunat est de son temps ; il est du temps des Barbares ; il a vécu parmi eux ; il a passé une grande partie de sa jeunesse au milieu de ces festins dont il déplore la grossièreté et la longueur, mais auxquels on croirait qu'il s'était un peu accoutumé. Il n'est pas inutile, pour caractériser Fortunat, de remarquer que M. Thierry a mis quelquefois la friandise à la place de la gloutonnerie. Bien qu'il y ait des roses sur la table du festin, ce ne sont pas tout à fait les soupers d'Horace chez Lalagé, ou de Tibulle chez Délie.

Dans un sixain sur un dîner (*de Convivio*) se trouvent ces deux vers :

Mon ventre a été enflé et tendu par diverses bonnes choses : lait, œufs, beurre, légumes, j'ai tout avalé[1].

Ailleurs, il se plaint de ce que son appétit trop vif ne lui a pas laissé le temps de flairer les mets, en sorte que son nez a perdu la jouissance des fruits que sa bouche était trop impatiente de dévorer[2]. Il est sans cesse question de *gula*, de *venter*. On sent le Barbare, ou du moins le contemporain de la barbarie, dans cet épicurien.

Fortunat est moins aimable ainsi, mais il est plus historique ; et quoi de plus piquant que cette alliance de la grossièreté des appétits barbares et des dernières délicatesses de la sensualité romaine chez un prêtre chrétien. On sent qu'on n'est pas chez les visitandines de Nevers, mais dans le couvent de Sainte-Croix de Poitiers ; qu'on n'est pas au temps de Gresset, mais de Grégoire de Tours ; qu'on n'est pas au siècle de la marquise de Pompadour, mais au siècle de la reine Frédégonde.

[1] Deliciis variis tumido me ventre tetendi,
Omnia sumendo : lac, olus, ova, butyr.
Poem., l. XI, 23.

[2] Quod petit instigans *avido gula nostra barathro*
Excipiunt oculos aurea poma meos.
. . . .
Vix digitis tetigi, fauce hausi, dente rotavi,
Migravitque *alio præda citata loco*,
Nam sapor ante placet quam traxit naris odorem ;
Sic, *vincente gula*, naris honore caret.
Poem., l. VI, 9.

CHAPITRE XIII

SUITE DE FORTUNAT. — SON TEMPS. — DÉCADENCE DES LETTRES

Occupations des évêques. — Architecture ecclésiastique et civile. — Châteaux. — Hymnes. — Tours de force. — Vie de saint Martin en vers. – Pièces de vers écrites au nom et sous l'inspiration de Radegonde.

Mais laissons ce qui concerne la biographie de Fortunat; son temps a pour nous plus d'importance que sa personne.

Fortunat naquit un an après la mort de Sidoine Apollinaire, et entre eux il y a tout un monde. Sidoine est encore un contemporain de la culture romaine; Fortunat, comme Grégoire de Tours, est un contemporain de la barbarie. Grégoire de Tours est l'historien naïf de l'état social nouveau; Fortunat cherche à continuer, au sein de cet état, la culture ancienne dont le temps est passé. Mais lui-même subit l'action de la barbarie qui l'environne; il en subit les inconvénients dans son imagination, dans sa poésie, dans son langage; et, d'autre part, il a dû aussi à cette barbarie certains accents qu'elle lui a prêtés, et que par lui-même le pâle continuateur de la poésie latine n'aurait jamais rencontrés.

Avant d'arriver à cette portion des ouvrages de Fortunat, la moins considérable, mais cependant à la fois la plus cu-

rieuse et la plus belle, ou pour mieux dire la seule qui contienne quelques beautés réelles; avant d'arriver aux deux pièces de vers dans lesquelles il parle non pas en son nom, mais au nom de Radegonde, je vais indiquer rapidement ses autres ouvrages en y cherchant, en y glanant, pour ainsi dire, quelques faits, quelques documents qui pourront nous donner une idée de l'état des esprits au temps de Fortunat.

J'ai déjà remarqué l'attitude humble et timide de l'écrivain, si différente de celle des Ausone et des Sidoine, et qui marque la décadence des lettres par l'infériorité de la situation de ceux qui les cultivent. Sidoine était plat, mais au moins c'était devant l'empereur; Fortunat est rampant non pas seulement devant les rois francs, mais encore devant leurs officiers. Il adresse à un certain Gogon qui, à ce qu'il paraît, l'avait logé et nourri quelque temps, des remercîments plus vifs que nobles. Il vante chez ce Gogon, et les mérites littéraires qu'il lui prête, et en même temps d'autres mérites auxquels il devait des bienfaits plus solides. Il lui dit :

Tu es à la fois un Cicéron et un Apicius; tu rassasies par des paroles et en même temps par des mets.

Tu refluus Cicero, tu noster Apicius exstas;
Hinc satias verbis, pascis et inde cibis.
Poem., l. VII, 2.

Cette inclination décidée de Fortunat pour les plaisirs de la table, qui se produit presque à chaque page de ses poésies et achève d'en caractériser la dégradation grossière, reparaît jusque dans ses opuscules théologiques, où elle se trahit par une singulière préférence pour les métaphores empruntées aux idées de repas, de cuisine, d'aliments. Ses épîtres, toujours en vers, sont, en général, adressées aux évêques de la Gaule; car, s'il y avait encore un peu de culture lit-

téraire, c'était là qu'il fallait la chercher. Écrivant, par exemple, à l'évêque Berchramm, de nom et, à en juger par ce nom, de sang germanique, Fortunat le complimente sur ses épigrammes. Ce Berchramm était un évêque d'origine barbare, qui, à l'imitation des rois barbares, s'exerçait de son mieux dans la poésie latine; mais, par les louanges mêmes de Fortunat, et par quelques critiques qui se trouvent mêlées à ces louanges, on doit se faire une pauvre idée des épigrammes de Berchramm. Ce que Fortunat vante dans les vers de l'évêque, c'est leur enflure[1] : ce devait être du mauvais Claudien. Puis il ajoute qu'il n'a pu s'empêcher d'y signaler quelques erreurs de quantité et de versification. Comme Fortunat lui-même ne s'en faisait pas faute, il fallait qu'elles fussent bien abondantes dans les vers de son correspondant.

A cela près, dans les épîtres de Fortunat aux évêques, il n'est presque jamais question de leur talent littéraire. Ceci encore indique la chute des lettres et forme un contraste frappant avec la correspondance que Sidoine Apollinaire adressait aux évêques de la Gaule. La nécessité des temps tourne l'activité épiscopale vers des soins plus indispensables, plus matériels, pour ainsi dire.

C'est ainsi qu'on voit dans les épîtres de Fortunat plusieurs évêques, appartenant aux plus illustres familles du patriciat, ayant d'immenses propriétés, en employer une grande partie à relever des églises[2] ou même des murailles

[1] Percurrens tumido spumantia carmina versu.

Poem., l. III, 23.

La même pièce de vers nous révèle un fait assez curieux pour l'histoire littéraire : c'est qu'au sixième siècle, on récitait encore des poëmes à Rome dans le forum de Trajan.

[2] Culmina templorum renovasti, Villice cultor.

Poem., l. III, 14.

de villes, comme le fit l'évêque Magence. Plusieurs consacrent leur fortune à d'autres travaux d'utilité publique. Félix[1] avait, à grands frais, détourné le lit d'une petite rivière, et, la transportant par un aqueduc, était parvenu à féconder une contrée stérile. Nicetius avait planté de la vigne et des arbres fruitiers dans un lieu jusque-là sauvage[2].

Ainsi, au milieu de la barbarie universelle, le pouvoir épiscopal protége encore, d'une main affaiblie, mais toujours secourable, les derniers efforts de la civilisation qui succombe. Cette influence s'étend non-seulement aux églises, aux villes, aux monuments d'utilité publique, mais encore à l'embellissement et à la fortification des habitations privées; et là encore sont quelques faits instructifs. Un de ces évêques, grand propriétaire, de la famille illustre des Léontius, avait trois *villas* que décrit Fortunat. Ce Léontius employait une fortune considérable à construire des maisons de campagne, à en réparer d'autres, à relever des thermes, à rendre aux hommes le terrain qu'avaient envahi les animaux sauvages[3].

Plusieurs passages se rapportent à l'origine de l'existence des châteaux. En général, le grand intérêt des temps que nous traversons, c'est de nous donner en quelque sorte un avant-goût du moyen âge; c'est de nous montrer en germe les idées, les sentiments, les institutions, les usages, en un mot tous les éléments qui constitueront la vie sociale du moyen âge. Ainsi, durant cette époque, on voit paraître ce

[1] *Poem.*, l. III, 10.
[2] *Poem.*, l. III, 12.
[3] Reddidit interea prisco nova balnea cultu.
. . . .
Intulit hic homines, expulit unde feras.
Poem, l. I, 18.

qui sera un jour *le château;* le château qui jouera un si grand rôle dans la vie féodale.

Les châteaux sont aussi anciens en Gaule que l'invasion des Barbares. La nécessité de se protéger contre eux donna dès lors l'idée de fortifier les maisons de plaisance; on en faisait autant pour les églises et les cloîtres. *Castellum* voulait dire antérieurement un petit bourg fortifié : un vers de Fortunat fait voir comment cette dénomination a pu s'appliquer à une maison. Il s'agit de l'évêque Nicetius qui a fait entourer une immense demeure de hautes murailles et de trente tours. Fortunat lui dit : « Et ce qui était naguère une simple maison forme presque un bourg fortifié, un château[1]. »

J'omets une foule de détails intéressants pour l'histoire de l'art, mais d'un intérêt accessoire pour l'histoire littéraire; en ce qui concerne l'architecture religieuse et les différents arts employés à l'ornement des temples, Fortunat contient beaucoup de documents précieux. Par exemple, il mentionne déjà la sculpture en bois, qui, au moyen âge, a produit de si grandes merveilles, et a décoré d'une manière admirable les stalles des chœurs[2]. Il nous montre le baptistère séparé de l'église, selon l'usage qui s'est conservé en Italie et auquel on doit les magnifiques baptistères de Pise et de Florence[3].

Je passerai très-rapidement sur les ouvrages théologiques de Fortunat. D'après la connaissance qu'on a pu prendre du personnage, par ce qui précède, on doit attendre peu de

[1] Et prope castellum hæc casa sola facit.
Poem., l. III, 12

[2] Quos pictura solet, ligna dedere jocos.
Poem., l. I, 13.

[3] *Poem.*, l. II, 13.

chose de lui dans un genre sérieux. La frivolité de son caractère et de son esprit ne pouvait s'appliquer avec succès à des matières graves. En outre, plusieurs des ouvrages de ce genre qu'on a attribués à Fortunat, comme l'interprétation du *Credo* et du *Pater*, ne sont pas de lui. Ces ouvrages sont écrits avec trop de simplicité et de bon sens, pour lui appartenir.

Fortunat passe pour être l'auteur du *Pange lingua*, de l'hymne *Vexilla regis prodeunt*. Sur cette hymne et sur quelques autres encore[1], il n'y a pas d'autres observations à faire que celles que nous avons déjà faites sur les hymnes des siècles précédents : c'est-à-dire qu'on y voit une tendance remarquable vers les formes de la poésie moderne, et principalement vers la rime, qui n'est pas encore une règle prescrite, une condition voulue, mais qui, par un goût et un besoin naturel de l'oreille, au moment où se perd le sentiment de la prosodie antique, se produit pour la remplacer.

Fortunat, alors même qu'il lui arrivait de traiter des sujets importants, ne pouvait s'empêcher d'y porter les habitudes puériles de son esprit. C'est ainsi qu'il a composé plusieurs petits poëmes auxquels il attachait sans doute une très-grande importance, qui avaient dû lui donner bien de la peine, et qui ne sont que des tours de force ridicules : il imitait *les ailes*, *les haches*, *les autels* de certains poëtes de la décadence romaine ; il dessine, avec ses vers, des croix, des carrés, des losanges, le tout accompagné d'acrostiches et d'anagrammes.

Il y a entre autres un de ces poëmes dont il serait fort long et fort difficile de faire comprendre sans figure l'ab-

[1] *Poem.*, l. I, 16 ; l. VIII, 3.

surde artifice. Fortunat consacre à cette explication une page entière[1]. Un des objets principaux qu'il s'est proposés, c'est de construire son poëme avec trente-trois vers, et chaque vers avec trente-trois lettres. Mais ce n'est là qu'une des mille beautés de l'ouvrage. La littérature, après l'âge de la jeunesse et l'âge de la maturité, est tombée en enfance ; l'art de la poésie s'est rabaissé aux combinaisons du casse-tête chinois.

Fortunat a mis en vers la vie de saint Martin. Il est inutile de dire qu'il a effacé de la légende tout ce qu'elle avait pu sauver de sa naïveté primitive dans la rédaction de Sulpice Sévère, déjà un peu trop élégante, mais simple encore, si on la compare à celle de Fortunat. La rencontre de saint Martin et du pauvre, auquel il donne la moitié de son manteau, au lieu d'inspirer à Fortunat un récit touchant, quelques réflexions sur la charité chrétienne, ne lui suggère qu'un jeu d'esprit, une détestable antithèse, entre l'ardeur de la charité qui est dans le cœur de saint Martin, et le froid qui glace ses membres. Si l'on ne craignait d'imiter un si mauvais modèle, on trouverait là une image de cette légende échauffée au cœur par le sentiment chrétien, par la vie chrétienne, et glacée au dehors par la versification de Fortunat.

Nous avons vu la plupart des poëtes chrétiens, depuis Ausone, faire un usage bizarre et souvent curieux des souvenirs profanes de la poésie et de la mythologie. Fortunat, qui est le dernier d'entre eux, présente encore quelques exemples assez déplacés de cette confusion. Ainsi, dans l'épitaphe d'une chrétienne nommée Eusebia, à côté du nom

[1] Voy. *Poem.*, l. V, 6, la dédicace de cette pièce à l'évêque Syagrius, dédicace écrite, comme en général la prose de Fortunat, dans un latin plus contourné, plus barbare, et, si l'on peut dire ainsi, plus inintelligible que ses vers.

du Christ, on trouve ces mots : « Par sa sagesse, elle ne le cédait pas à Minerve, et Vénus eût été vaincue par sa beauté. » Mais ces souvenirs païens qui abondaient chez Ausone, et ne manquaient pas non plus chez Sidoine, sont beaucoup plus rares chez leur héritier. Une scission complète commence à s'opérer entre la littérature antique et la littérature chrétienne, grâce à l'oubli, à l'ignorance de l'antiquité, qui augmentent de jour en jour.

J'ai été obligé de traverser à la hâte ceux des ouvrages de Fortunat qui n'ont d'autre mérite que de signaler, par plusieurs traits assez précis, le degré d'abaissement où les esprits étaient tombés. J'arrive avec joie aux pièces de vers dont j'ai parlé plus haut, et que Fortunat a écrites au nom de son amie sainte Radegonde. Elles nous délasseront un peu de cette masse inerte de poésie dont il nous a fallu soulever le fardeau. Nous avons déjà entrevu la sainte dans son monastère de Poitiers. M. Thierry nous a peint admirablement ses rapports avec Fortunat : rapports d'amitié, de dévotion, d'une sorte de galanterie innocente, qui produisaient un échange de petits vers et de petits présents, d'impromptus et de friandises. A s'en tenir là, on soupçonnerait peu quels avaient été les antécédents de la vie de sainte Radegonde ; les voici :

Les Thuringiens étaient comptés parmi les plus farouches d'entre les populations germaniques restées au delà du Rhin. Ils avaient pour rois trois frères : Berther, Hermanfroy et Baderic. Hermanfroy et Baderic commencèrent par tuer leur frère Berther, et par se partager entre eux sa part de royaume. Un jour, la femme d'Hermanfroy ne couvrit que la moitié de la table, et, comme le chef barbare s'en étonnait, elle lui dit : « La moitié d'une table est assez pour celui qui se contente d'une moitié de royaume. » Herman-

froy réfléchit à l'apologue, et écrivit au roi Thierry : « Viens, nous tuerons mon frère, et je te donnerai ta part de ses États. » Thierry se réjouit beaucoup de cette nouvelle, dit Grégoire de Tours. En effet, Hermanfroy et lui coupèrent la tête à Baderic ; après quoi, Hermanfroy ne tenant pas sa parole, Thierry fit aux Thuringiens cette guerre d'extermination dont j'ai parlé ailleurs. Après la victoire des Francs, Hermanfroy, se promenant un jour avec Thierry sur les murailles de la ville de Tolbiac, tomba par hasard, poussé on ne sait par qui, comme dit Grégoire de Tours, et il n'en fut plus question.

Il ne restait de toute cette famille que deux rejetons, une jeune fille à peine sortie de l'enfance, et son frère. Cette jeune fille, c'était Radegonde. Elle fut amenée en Gaule et destinée à devenir l'épouse de Clotaire, fils du roi Thierry. En effet, l'union s'accomplit ; au bout d'un certain temps elle quitta son mari, se réfugia à Poitiers, y prit le voile dans l'abbaye de Sainte-Croix ; c'est là que Fortunat vint la rejoindre et que nous l'avons trouvé auprès d'elle.

M. Thierry, dans la lettre que j'ai citée, a raconté l'histoire de Radegonde, avec cette perfection de récit qui ne l'abandonne point, et qui n'a jamais été plus achevée que dans cette lettre ; mais ici encore je me séparerai de lui sur une question de nuances. Je conçois un peu autrement le caractère de Radegonde. M. Thierry voit dans cette femme le type d'une âme tendre, gagnée à la civilisation et au christianisme, détestant les mœurs barbares. Il explique l'horreur qu'elle éprouvait pour le roi son mari, et l'ardeur avec laquelle elle désira le voile des religieuses, par l'éloignement d'une âme délicate pour la grossièreté, la brutalité naturelles à un roi franc. En effet, si nous cherchons Radegonde dans sa biographie, dont la première partie a

été écrite par Fortunat lui-même, et l'autre par une religieuse du couvent de Sainte-Croix, nous n'y trouverons rien autre chose. Ce que les souvenirs de la Thuringe pouvaient avoir conservé de place dans l'âme de Radegonde, n'a pas frappé le Romain Fortunat; quant à la religieuse de Sainte-Croix, elle n'a vu que la sainte; mais en se bornant même à cette biographie, on n'y découvre pas, ce me semble, que Radegonde ait eu pour la culture littéraire un goût aussi vif que le feraient supposer les expressions de M. Thierry. Fortunat dit simplement qu'elle fut instruite dans les lettres. Il est vrai que, dans une de ses poésies, il semble nous en apprendre beaucoup davantage. « Elle se nourrit de tout ce qu'enseignent Grégoire de Nazianze et saint Basile, le violent Athanase et le doux Hilaire; des tonnerres de saint Ambroise, des éclairs de saint Jérôme. » Mais j'aperçois là plutôt l'intention d'accumuler des antithèses que d'énoncer exactement des faits. D'abord il y a une extrême confusion dans ce que Fortunat dit de tous ces personnages; le *doux* Hilaire et les *tonnerres* de saint Ambroise, sont deux désignations appliquées au rebours de la vérité. Du reste, Fortunat confesse ailleurs qu'il ne connaissait pas mieux les Pères qu'Aristote et Platon, de sorte qu'il ne faut pas attacher une trop grande importance aux emphatiques louanges qu'il prodigue à Radegonde; et on peut, selon moi, ne pas la croire aussi bonne théologienne qu'elle le serait, si réellement elle avait lu tous les auteurs énumérés par son ami. Dans la seconde partie de la biographie, dans celle qui a été écrite par une religieuse du couvent de Sainte-Croix, il est dit que Radegonde avait la science, la bonté, la beauté, la douceur, et qu'elle excellait en toutes choses; mais il faut remarquer que cette religieuse parlait ainsi d'une sainte qui avait été sa supérieure, et devait naturellement

trouver en elle toutes les perfections réunies; cependant elle n'insiste pas particulièrement sur la science.

Il en est de même de ses vertus chrétiennes : je n'en nie aucune, et je suis convaincu qu'elle avait embrassé le christianisme de très-bon cœur. Mais il ne faut pas la juger d'après les expressions de la légende, dans laquelle on fait honneur à Radegonde de tout le zèle, de tout l'enthousiasme chrétien qui ne pouvait manquer à une sainte. Cette aversion pour le roi Clotaire, cette passion pour le cloître, n'auraient-elles pas eu une autre cause que le goût de la fille des rois thuringiens pour les lettres, et sa ferveur chrétienne?

Rien n'est plus tenace dans les âmes germaniques, surtout aux époques primitives ou barbares, que les affections de famille, et surtout les haines de race et de tribu, que les souvenirs de vengeance pour le sang versé. Les poëmes qui contiennent l'expression la plus forte et la plus vraie des vieilles mœurs germaniques, roulent sur cet ordre de sentiments. Quoique Radegonde eût quitté bien jeune sa patrie, elle avait pu recevoir déjà, et nous en verrons la preuve dans la suite, une impression profonde des catastrophes dont elle avait été victime; elle avait apporté de son pays dans le pays où elle avait été amenée captive, une horreur profonde pour les meurtriers de sa famille, horreur qui pouvait se rattacher à de vieilles haines héréditaires entre les Thuringiens et les Francs. De là son effroi, en pensant qu'on l'élève pour être la femme du roi des Francs, du roi dont le peuple a exterminé son peuple; de là, peut-être, ce sombre enthousiasme qu'attestent ses biographes, et qui dès ses premières années lui faisait désirer le martyre; de là sa fuite quand on veut la marier au roi Clotaire; la main de Clotaire était pour elle une main meurtrière, une main

trempée dans le sang des siens. Dans son effroi elle s'enfuit, mais le maître la ressaisit, l'épouse de force; elle est l'esclave du vainqueur, elle est dans la situation de l'Andromaque de Virgile, mais moins résignée qu'elle.

Dans sa nouvelle condition, les souvenirs de sa patrie, de sa famille, de sa race et l'aversion de la race ennemie ne l'abandonnèrent pas. Voilà d'où provenait cette haine insurmontable qui perce dans tous les actes de sa vie, qui, selon la légende, lui faisait éviter sans cesse les occasions de se rapprocher de son époux, qui la poussait à se lever la nuit de ses côtés pour aller se coucher sur la terre nue et glacée. Les biographes de Radegonde n'ont vu là que l'exaltation d'une sainte; Clotaire lui-même s'y trompa, quand il disait : « J'ai pour femme, plutôt une religieuse qu'une reine. » Il y avait à cet éloignement une autre cause que celle qu'on supposait. Un fait le prouve : ce qui décida Radegonde à fuir sans retour le roi Clotaire et à se réfugier sous l'abri de l'Église, ce fut la mort de ce frère qu'on avait amené avec elle de son pays, et que fit périr Clotaire. Grégoire de Tours et la biographie de sainte Radegonde, s'accordent pour rattacher à cet événement la fuite de Radegonde. C'en était trop; c'était la dernière goutte du sang thuringien versé par une main franque. Entre le roi franc et la femme thuringienne, s'élevait un nouvel obstacle, un nouvel abîme, un nouveau meurtre. Il n'y avait plus que le monastère, que le voile, que Dieu, qui pût les séparer; et Radegonde prit le voile. C'est ainsi que je comprends cette femme. Je ne nie pas qu'elle fût lettrée et chrétienne, mais je crois que cette littérature, ce christianisme, qui occupait son temps et sa vie, sans remplir le fond de son âme, recouvrait quelque chose de plus intime, de plus profond, et que ni les petits vers de Fortunat, ni les petits soupers, ni

les jeûnes, ni les dévotions du cloître ne pouvaient faire prendre le change à ses inexorables douleurs.

J'ai dit ceci à cause de deux pièces de vers qu'on rencontre avec étonnement parmi les œuvres de Fortunat. Dans l'une et l'autre c'est évidemment Radegonde qui parle; Fortunat n'est qu'un secrétaire maladroit, un traducteur infidèle; et si nous avons reconnu dans l'histoire de Galswinde des accents étrangers à la voix du narrateur, il est encore plus facile de s'assurer que ceux qu'on va entendre sont sortis d'une poitrine plus virile que la sienne, bien que ce fût une poitrine de femme.

Le poëte épicurien, l'abbé gastronome, avec lequel nous avons fait connaissance, n'était pas capable de deviner les sentiments que le hasard a fait tomber sous sa plume et qu'il ne comprend pas bien, même en les exprimant. La première, la plus considérable de ces pièces de vers, est intitulée : *De excidio Thuringiæ, ex persona Radegundis.* Fortunat écrit sous la dictée de Radegonde; il ne s'agit pour lui que d'une héroïde à versifier, comme il savait peut-être qu'Ovide en avait composé; mais heureusement l'héroïne est près de lui et transmet au pédant des émotions qu'il n'aurait pas trouvées sans elle.

Il commence, en bel esprit, par des réflexions générales sur les vicissitudes des choses humaines, et il parle, à propos de la Thuringe, de la guerre de Troie. Tout cela est bien de lui; mais arrivé à la Thuringe, ce n'est plus lui qu'on entend. M. Thierry a traduit, avec son talent accoutumé, plusieurs passages de cette pièce de vers. Il a débarrassé les sentiments qui y sont exprimés de l'attirail pédantesque dont le savant Fortunat les enveloppe, et, sans rien mettre du sien, seulement par l'art fidèle de la traduction, il leur a rendu toute la vérité de leur caractère barbare.



Voici un de ces fragments :

« J'ai vu les femmes traînées en esclavage, les mains liées et les cheveux épars ; l'une marchait nu-pieds dans le sang de son mari ; l'autre passait sur le cadavre de son frère ; chacune a eu son sujet de larmes, et moi, j'ai pleuré pour tous. J'ai pleuré mes parents morts, et il faut que je pleure aussi ceux qui sont en vie. Quand mes larmes cessent de couler, quand mes soupirs se taisent, mon chagrin ne se tait pas. Lorsque le vent murmure, j'écoute s'il m'apporte quelque nouvelle, mais l'ombre d'aucun de mes proches ne se présente à moi[1]. »

Il est encore d'autres passages que l'illustre traducteur n'a point reproduits et qui sont caractéristiques ; tel est celui où Radegonde se nomme elle-même une *femme barbare*[2]. Mais, avant d'aller plus loin, je remarque cette pensée : « Chacune a son sujet de larmes, et moi j'ai pleuré pour tous. » Il y a quelque analogie entre cette plainte de Radegonde et le motif de l'admirable chant de l'Edda, dans lequel plusieurs femmes viennent raconter leurs infortunes pour distraire et consoler Gudruna de la mort de Sigurd ; mais Gudruna ne se laisse point consoler, et, comme Radegonde, elle oppose sa douleur à toutes les autres douleurs.

Cette pièce de vers est adressée à un cousin de Radegonde ; ce cousin, nommé Amalfred, vivait à Constantinople, et, du fond de la Gaule, elle lui envoie des souvenirs passionnés et des regrets ardents. « Souviens-toi, Amalfred, lui dit-elle, souviens-toi de nos premières années et de ce que Radegonde était alors pour toi ; combien

[1] *De excidio Thuringiæ*, etc. *Revue des Deux Mondes*, 1[er] mai 1836, p. 395.

[2] Non æquare queo vel *barbara femina* fletu.

tu m'aimas alors, aimable enfant, fils chéri du frère de mon père. Seul, tu me tenais lieu d'un père, d'une mère, d'un frère, d'une sœur que j'avais perdus. Toute petite, tu me prenais tendrement les mains, tu me donnais de doux baisers, et ta paisible haleine me caressait[1]... Ce qui m'afflige surtout, ce qui me cause une profonde douleur, c'est de ne recevoir de toi aucun signe d'existence[2]; une lettre me peindrait ce visage que je désire et ne puis contempler. »

Quem volo, nec video, pinxisset epistola vultum.

Il me semble qu'il y a dans ce vers un grand emportement de passion; on voit que Radegonde avait conservé un souvenir très-vif de ce jeune guerrier, objet des premières émotions de son enfance. Elle se plaint d'être séparée de lui, de lui qu'elle aime. Les mots *amans*, *amor*, reviennent sans cesse, dans ce singulier morceau.

« Si la sainte clôture du monastère ne me retenait pas[3], j'arriverais inattendue dans la contrée que tu habites; mon vaisseau franchirait les mers orageuses; joyeuse, je braverais les vents déchaînés des hivers; suspendue sur les vagues, je lutterais contre leur furie : ce qui fait peur aux nochers n'épouvanterait pas celle qui t'aime...

Et quæ nauta timet non pavitasset amans.

Je traverserais la mer sur une planche flottante, et si le sort me ravissait ce dernier secours, d'une main fatiguée je nagerais vers toi : en te voyant, je ne croirais plus aux périls d'un naufrage qui me serait doux. »

[1] B. Fortunati *Opera*, éd. in-4°, 1617, p. 338.
[2] *Ibid.*, p 339.
[3] *Ibid.*, p. 340.

On sent que toutes ses affections de race et de patrie s'étaient concentrées dans ce dernier débris de sa famille égorgée, et l'on peut croire, ce me semble, que l'image de ce jeune parent tant regretté, de cet ami de son enfance, était, plus encore que la civilisation romaine et même que le christianisme, entre elle et son époux.

Entre eux était aussi l'ombre d'un frère. Elle s'écrie : « Pourquoi tairas-tu la mort de mon frère, ô ma douleur profonde! »

De nece germani cur, dolor, alte taces!

« Ce jour, dit-elle, a marqué pour moi comme une seconde servitude; la mort de mon frère m'a fait sentir doublement le poids de mes ennemis. »

Atque iterum hostes fratre jacente tuli.

Ces vers expriment énergiquement les sentiments de Radegonde pour *ses ennemis*, c'est-à-dire les Francs, et à leur tête le roi Clotaire. Je n'y vois pas une grande résignation chrétienne.

Amalfred mourut dans les pays lointains où il errait, et Radegonde adressa, par l'entremise de Fortunat, une autre pièce de vers au fils d'Amalfred, au jeune neveu qu'elle n'avait jamais connu, qui était le dernier de son sang, le dernier de la race des rois de Thuringe. Dans ces vers à Artachis, elle revient encore avec une âpre douleur sur le meurtre des siens, sur la destruction de sa famille et de sa patrie. Seulement les sentiments de haine semblent avoir fait place à des sentiments plus religieux; l'âge et le cloître ont dompté cette violence d'âme qu'on sentait dans les vers adressés à Amalfred, et quelques mots chrétiens, jetés ici à la fin du morceau, annoncent le triomphe de la sainte

sur la Barbare, mais certes ce triomphe ne fut pas remporté sans combats.

L'examen de ces curieuses poésies termine ce que j'avais à dire de Fortunat. On a vu cette existence littéraire, la dernière de son genre, humble, traversée, soumise, toujours courbée devant les conquérants, mais avec une sorte de vanité puérile et de satisfaction misérable; on a vu cette muse décrépite et minaudière, souriant avec une coquetterie surannée, à mesure que les chefs barbares passaient devant elle, leur adresser sa révérence et son petit compliment prétentieux, jusqu'au jour où l'homme médiocre, où le rhéteur mignard a rencontré une âme autrement trempée que la sienne, a répété quelques accents échappés à cette âme, et a été poëte une fois sans le savoir.

Les vers sur la *Chute de la Thuringe* tranchent complétement avec tous ceux du recueil. Rien n'est plus opposé que le langage de Fortunat et le sentiment qu'ils respirent; on dirait le reflet d'un incendie tombé sur un métal terne; on dirait un bruit de clairons retentissant au milieu des marécages.

CHAPITRE XIV

DE LA LÉGENDE EN GÉNÉRAL

Des causes qui firent prédominer la littérature légendaire aux septième et huitième siècles. — Des diverses formes de la tradition orale, ou saga. — Caractères, formation, vicissitudes de la légende. — Origine de son nom. — Cause de sa puissance. — Deux portions dans la légende. — Fonds commun. — Diversité. — Translations de reliques. — Visions.

Au sixième siècle appartiennent les derniers restes de cette littérature latine, héritière plus ou moins directe de l'ancienne littérature païenne. Nous avons vu l'histoire finir avec Grégoire de Tours et ses impuissants successeurs; nous avons vu la poésie expirer avec Fortunat.

Pendant le septième siècle et presque toute la durée du huitième, jusqu'à l'époque où Charlemagne recommencera, par son impulsion toute-puissante, le mouvement interrompu de la littérature latine dans les Gaules, nous ne trouverons plus de monuments analogues à ceux que nous avons rencontrés jusqu'ici. Un seul genre est cultivé durant cet intervalle; les vies des saints composent toute l'histoire, toute la poésie de ces deux siècles. Avant de parcourir les diverses phases de la légende, j'ai jugé utile de me livrer à quelques considérations sur la littérature légendaire en général.

La littérature légendaire régna seule dans la Gaule pendant les septième et huitième siècles, précisément parce qu'alors toutes les autres traditions étaient perdues ; l'imagination était veuve de l'antiquité. L'alliance qui, au temps de Sidoine et même au temps de Fortunat, subsistait encore entre les croyances chrétiennes et les souvenirs du paganisme, cette alliance avait été remplacée par un divorce absolu.

Un homme représente plus qu'aucun autre ce divorce, c'est le pape Grégoire le Grand. Tandis que, dans les premiers siècles, d'autres saints plus savants associaient volontiers au christianisme la philosophie antique et faisaient parfois servir les souvenirs de la mythologie à la démonstration de l'Évangile, bien différent, saint Grégoire réprouvait sans restriction, sans exception aucune, tout contact avec l'antiquité ; il fit, dit-on, renverser des arcs de triomphe et d'autres monuments de la grandeur romaine, de peur que l'admiration de ces monuments ne portât les pèlerins à négliger les lieux consacrés par la religion [1], et il écrivait à un évêque de la Gaule qui lisait l'*Énéide*, pour lui reprocher d'employer à réciter une poésie mensongère des lèvres qui auraient dû être consacrées uniquement à prêcher les vérités du christianisme.

Ainsi à cette époque l'antiquité est presque entièrement ignorée ; là où il s'en pourrait conserver quelques notions, elle est réprouvée, maudite, anathématisée par l'Église. Les populations barbares qui ont envahi la Gaule sont étrangères, par leur origine, par leurs souvenirs, par leur langue, à ce monde romain qu'elles viennent de renverser ; par

[1] V. Platina, *Vitæ Pontificum*. L'écrivain de la renaissance repousse avec indignation ce qu'il appelle une calomnie contre le grand pape (*Absit hæc calumnia a tanto pontifice romano*).

conséquent, elles sont indifférentes à sa culture, à sa poésie. Elles ont bien certaines poésies nationales, dont quelques portions se conservèrent jusqu'au temps de Charlemagne; mais ces poésies nationales des conquérants de la Gaule se rattachent à l'ancienne religion qu'ils ont abandonnée, et par là deviennent pour eux chaque jour plus étrangères; elles ne peuvent plus répondre aux besoins de l'âme et de l'imagination de ces peuples. Force est pour eux de se tourner vers les traditions chrétiennes; ces traditions sont contenues dans les livres saints, dans la Bible; mais la Bible leur suffira-t-elle? non; il y a là un élément oriental, inconnu; il y a là des peintures qui, pour être parfaitement goûtées par l'imagination, ont besoin d'une certaine science que des hommes ignorants, comme les Barbares, ne possèdent point. De plus, l'Écriture est pour eux une chose sainte à laquelle ils ne peuvent toucher, que la fantaisie n'oserait modifier à son gré, qu'il faut adorer, mais où il n'est pas bien facile de trouver un plaisir d'esprit, plaisir qui suppose et entraîne toujours quelque liberté. D'ailleurs, les exemplaires de la Bible sont rares, tout le monde ne possède pas la Bible et ne sait pas la lire.

Les imaginations sevrées de leurs anciens plaisirs, n'ayant plus à leur disposition les sujets païens, n'ayant pas suffisamment à leur disposition les sujets bibliques, sont conduites à chercher autre part un exercice et un aliment, et de là résulte forcément, pour ainsi dire, toute une nouvelle littérature, la littérature légendaire, dont l'objet est de combler le vide laissé dans les âmes par l'antiquité qui vient de disparaître.

A aucune époque, l'homme n'a pu se passer de poésie, d'histoire, de roman; et quand ces choses manquent à

l'humanité, il faut bien qu'elle se prenne à ce qui peut les remplacer. Le passé est nécessaire à l'homme ; l'homme a besoin de raconter et d'entendre raconter, de recevoir et de transmettre des récits qui satisfassent deux besoins indestructibles de notre nature : la curiosité et la sympathie. Après la conquête des Barbares, naquit, je le répète, non pas la légende, qui était plus ancienne, mais l'immense développement et la domination de ce genre de composition pendant les deux siècles de ténèbres qui suivirent.

Dans une autre partie de cet ouvrage, j'ai rattaché[1] la légende à un fait plus général, dans lequel elle est comprise, au fait de la tradition orale, de la *saga ;* j'ai dit que la saga, à son point de départ, était vraie en ce sens qu'elle était racontée de bonne foi; si elle n'est pas toujours véritable, elle est toujours véridique; comme les chants de l'épopée primitive, elle va s'altérant sans cesse, mais le plus souvent sans intention de la part de ceux qui croient seulement la transmettre, et involontairement la transforment.

Rien n'est plus naturel en effet que de redire une histoire un peu autrement qu'on ne l'a entendue; c'est ce que l'on fait tous les jours sans s'en douter; c'est ce qui s'est fait dans tous les temps. La déception préméditée, systématique, calculée dans un but intéressé, est plus rare qu'on ne le croit communément, et, selon moi, une des graves erreurs du siècle précédent, fut de voir partout des trompeurs et des trompés, de partager le monde entre les hypocrites et les dupes; le monde se compose d'êtres bornés, sujets à l'erreur, et, à certaines époques surtout,

[1] V. *Vie de saint Martin*, par Sulpice Sévère.

pleins d'imagination et de crédulité. L'imagination et la crédulité tiennent ici-bas une place beaucoup plus considérable que l'imposture et l'hypocrisie. Il est moins facile à l'homme de décevoir les autres, que de se décevoir lui-même.

Si c'était ici le lieu, nous verrions le rôle immense que joue dans l'histoire de l'humanité la tradition orale, transmise de bonne foi, recueillie, répétée et même altérée de bonne foi, passant ainsi de bouche en bouche, se modifiant, s'amplifiant toujours, sans que ce soit la faute ou l'intention de personne. Nous verrions cette tradition orale que, pour abréger, j'appelle d'un seul mot *saga*, revêtir différents caractères aux différentes époques de l'histoire.

D'abord naissent les *sagas* sacrées, qui contiennent et conservent l'histoire traditionnelle des fondateurs des diverses religions et de leurs principaux propagateurs. Elles se forment naïvement autour de ces personnages divins; telles sont, par exemple, toutes les traditions indiennes, tartares, chinoises, qui se sont agglomérées autour du nom de Bouddha, ou les traditions persanes, qui se sont groupées autour du nom de Zoroastre.

A côté de la tradition sacrée, vient se placer la tradition ou la *saga* épique, celle que suscitent les conquérants, comme Alexandre et Charlemagne : auréole que le reflet des siècles fait briller au front des héros, nuage dont les environnent les fumées de l'encens que l'humanité brûle à leurs pieds.

Semblable en tout à l'épopée primitive dont elle est la sœur, la *saga* subit les mêmes destinées, éprouve la même décadence. Comme l'épopée primitive finit par tomber dans le domaine du caprice individuel qui lui ôte son caractère

de naïveté et de sincérité, et en fait de la fiction et du roman ; de même, la tradition racontée, la *saga*, finit par tomber sous l'empire de la fantaisie individuelle, par passer au roman et à la fiction. Comme la poésie épique, en se dégradant, descend au chant populaire, de même aussi, la *saga* finit par descendre jusqu'au récit, jusqu'au conte populaire.

La légende, qui est un cas particulier de ce que j'ai appelé en général *saga*, la légende a les mêmes caractères fondamentaux ; elle est crue par ceux qui la racontent et par ceux qui l'entendent. A son origine, elle est sincère, si elle n'est pas toujours véritable ; et même lorsqu'elle invente, lorsqu'elle tombe dans la fiction, elle contient encore des éléments traditionnels, des éléments qui ont été donnés et acceptés pour vrais. De même, elle finit par le roman, par l'exagération et l'abus du merveilleux. Le merveilleux lui est sans doute inhérent jusqu'à un certain point ; mais il y a des degrés dans le croyable, et la légende va parcourant ces degrés successifs, jusqu'à ce qu'elle arrive au merveilleux extravagant. C'est ce qui eut lieu au treizième siècle, quand l'imagination du moyen âge, travaillant et amplifiant sans mesure les légendes primitives, produisit le recueil qu'on appelle la *Légende dorée*.

Les détails que contiennent les légendes, et en particulier celles du pays et de l'époque que nous allons étudier, sont conformes aux caractères que je viens d'énumérer. Ainsi il n'y a presque pas de légende qui ne commence par une affirmation de la vérité du récit qu'on va lire. Tantôt l'auteur a vu ou a cru voir les faits qu'il raconte, tantôt il en appelle à ceux qui les ont vus avec lui[1] et qui peuvent

[1] *Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti*, t. V, p. 18; *vie de saint Ludger*, par Atfrid. L'auteur, s'adressant à deux évêques, à une sainte femme

les attester; tantôt, enfin, il fait connaître ses sources, ses autorités; il explique par quelle voie la tradition lui est arrivée. Ce n'est pas tout, on mettait la sincérité légendaire sous la protection des chefs de l'Église; on demandait aux évêques, plus tard on demanda aux papes, d'attester solennellement que la légende était véritable. On prenait donc toutes les précautions possibles pour lui conserver son caractère de véracité. Ces précautions, qui vont toujours en augmentant, prouvent qu'il arrivait souvent de falsifier les légendes, de mettre des inventions particulières à la place de la tradition; elles prouvent en même temps avec quel soin ces falsifications étaient constamment repoussées.

La légende, née spontanément, subissait beaucoup de vicissitudes. Tantôt on développait ce qui avait été publié en abrégé; tantôt on faisait un abrégé de ce qui avait été raconté avec beaucoup de détails; quelquefois même, une légende passait successivement par ces deux transformations; elle était d'abord amplifiée, puis l'amplification était réduite au sommaire[1]. De prose, elle était mise en vers, de vers elle était remise en prose. En un mot, l'activité des esprits métamorphosait perpétuellement la tradition. Quelquefois, on récrivait une légende dont on trouvait le style incorrect, grossier[2] : ainsi les chants traditionnels sont remaniés aux différentes époques, et rédigés dans la langue du siècle auquel appartient leur rédaction.

et à diverses personnes, leur dit : « Ea sola huic libello inscribi feci quæ una vobiscum aut visu deprehendi, aut facta certe cognovi. »

[1] C'est ce qui fut fait pour la vie de saint Remi, par Hincmar. « Primo breviter descriptam, ex brevi in librum magnæ quantitatis augmentatam, ex magno libro abbreviatam, studio Fortunati hanc, inquam, vitam Hincmarus descripsit. » Voy. Sigebert *De script. eccl.* c. 79.

[2] « Stephanus vitam et passionem sancti Lamberti scriptam incultius a Gotheschalco clerico scripsit urbanius. » Voy. *Acta ord. sancti Benedicti*, v. III, p. 67.

Les légendes n'étaient pas seulement racontées, puis écrites; elles étaient lues, et c'est de là que leur vient leur nom (*legenda*); elles étaient lues soit durant les offices, le jour de la fête des saints[1], soit pendant les repas. Nous voyons Sidoine Apollinaire engager un de ses amis à remplacer les chants profanes des banquets par la lecture de la *Vie des Saints*.

On avait, pour propager les légendes, un motif qu'il ne faut pas oublier; c'était d'attirer la dévotion populaire, avec tous ses avantages, à l'église ou au tombeau d'un saint célèbre. « Car, comme dit Grégoire de Tours, dans un ouvrage dont je parlerai plus tard, le peuple se porte à honorer les saints, en proportion qu'il est instruit des merveilles de leur vie; » pour arriver à ce but, il fallait répandre les légendes, et c'est une cause de plus ajoutée aux autres causes de leur diffusion.

On a remarqué que la légende devait en grande partie son charme et sa puissance à la peinture d'une moralité idéale, et à l'intérêt des scènes de la vie qu'elle retraçait[2]; mais ce n'est pas là, selon moi, ce qui lui donnait le plus de prise sur les imaginations et sur les âmes. La légende agissait, surtout, en vertu de son caractère religieux; c'était en manifestant, sous toutes les formes et à toutes les pages, l'idée de la Providence, que la légende offrait une lecture si consolante; il faut se rappeler combien ces temps étaient misérables, combien la vie était précaire, incertaine, traversée de misères et de fléaux, menacée de périls et de calamités. Que serait devenu le monde en de telles circonstances, s'il n'eût pas eu pour se raffermir, des récits, quel-

[1] Un moine de Lérins avait écrit la vie de saint Honorat, avec l'intention qu'elle fût lue le jour où l'on célébrait la fête du saint évêque.

[2] M. Guizot, *Histoire de la Civilisation française*.

quefois puérils ou bizarres, mais presque toujours touchants, qui montraient de mille manières une puissance supérieure; que dis-je? une foule de puissances supérieures intervenant sans cesse et partout en faveur de l'humanité. Était-on à la veille d'une invasion, souffrait-on d'une peste, d'une famine; on se racontait qu'une flamme avait paru au-dessus de telle église, sur la tombe de tel martyr, et l'on regardait cette flamme comme l'aurore d'une prochaine délivrance, d'une prochaine guérison. On se racontait que tel saint avait apparu aux Barbares, les avait arrêtés, avait désarmé des brigands, avait intimidé la colère d'un roi. De même qu'il y avait, à cette époque, des asiles où se réfugiaient, sous la protection de l'Église, les coupables et les malheureux, la légende était comme un asile pour les âmes des hommes souvent coupables, et aussi bien souvent malheureux. La légende n'était pas seulement un amusement de l'esprit, c'était encore un aliment de la foi; c'était un appui pour les âmes, en même temps qu'un charme pour les imaginations.

Les vies des saints se composent en général de deux portions distinctes : l'une commune à presque toutes les légendes, l'autre qui caractérise chacune d'elles en particulier.

La première, qu'on sait d'avance, offre un type universel, inévitable; il y a un certain nombre de faits merveilleux que l'hagiographie reproduit constamment, quel que soit son héros : ordinairement, ce personnage a eu dans sa jeunesse une vision qui lui a révélé son avenir; ou bien, une prophétie lui a annoncé ce qu'il serait un jour. Plus tard, il opère un certain nombre de miracles, toujours les mêmes : il exorcise des possédés, ressuscite des morts, il est averti de sa fin par un songe. Puis, sur son tombeau s'accom-

plissent d'autres merveilles à peu près semblables. Toute cette portion banale de la légende est assez inutile à parcourir, et on peut faire abstraction, une fois pour toutes, de cet élément commun, car il y a évidemment reproduction de la même donnée : c'est ce qu'ont reconnu pour beaucoup de cas les hommes les plus doctes et les plus saints, les théologiens les plus orthodoxes. Dans ce genre de récits, comme dans beaucoup d'autres, l'homme invente infiniment moins qu'il ne répète. Au lieu de mille contes ou de mille légendes, on n'a souvent que mille éditions du même conte ou de la même légende. Mais sans attacher une grande valeur historique à cette portion de la vie des saints, qui se compose d'un merveilleux pour ainsi dire conventionnel, il ne faut pas être trop sévère à l'égard de ce merveilleux, car il a sa réalité; il traduit dans la langue de l'imagination l'influence et l'action véritable des hommes auxquels on l'attribue.

Était-il donc si injuste, si faux de dire qu'ils avaient ouvert les yeux aux aveugles et guéri les sourds, ces hommes qui avaient expliqué aux Barbares la parole du christianisme et leur avaient dévoilé sa lumière? — Était-il si injuste et si faux de dire que ceux qui avaient calmé les passions furieuses des Barbares, avaient banni les démons de leurs cœurs, et n'y avait-il pas souvent un sens aussi vrai que touchant dans ces récits? Quand, par exemple, on racontait de saint Médard, que les fers des captifs se brisaient aux approches de son tombeau; quand on disait de saint Gall, qu'il avait chassé par un signe de croix l'ours qui occupait avant lui la caverne où il était allé s'établir, ne disait-on pas quelque chose de vrai? Ne disait-on pas que le christianisme, dont saint Médard était le représentant, brisait les fers de tous les esclaves? Ne disait-on pas que le christianisme, dont

saint Gall était l'apôtre dans les forêts et les montagnes de la Suisse, allait rendre à l'humanité, à la culture, à la civilisation, des pays jusque-là possédés exclusivement par les animaux sauvages? Dans ces deux cas, ne disait-on pas une chose vraie dans un langage métaphorique, dans le langage de l'imagination?

Mais, outre ce fonds commun, il y a dans les légendes une portion individuelle, et cette portion présente un intérêt véritablement historique. Ici, la diversité est infinie; chaque saint est le représentant, et sa vie est comme l'idéal des sentiments et des idées d'un temps. En outre, combien de détails de mœurs sont transmis par la légende? La légende a souvent suppléé l'histoire. Au septième et au huitième siècle la légende est presque toute l'histoire, comme elle est toute la poésie.

En outre, la légende n'est pas sans rapport avec certaines branches de la littérature proprement dite. Ainsi, elle tient à l'épopée par des points de contact nombreux. Walther d'Aquitaine, ce héros d'un poëme dans lequel figurent des personnages du cycle germanique, est entré dans la légende[1]. Une légende, conservée en Italie, au pied du mont Cenis, raconte comment, après avoir rempli le monde de ses exploits et de sa gloire, il se retira dans un couvent et y vécut en simple frère, jusqu'au jour où des brigands ayant attaqué les moines, il se ressouvint de son ancien métier pour les défendre. De même, au moyen âge, à l'époque de la chevalerie, plusieurs saints ont passé de la légende dans la poésie chevaleresque. C'est ce qui est advenu à saint Georges, qui avait, dans ses aventures et son caractère, tout ce qu'il fallait pour former un chevalier accompli.

[1] Chronicon Novaliciense. Muratori, *Scriptores rerum Italicarum*, V, II, p. 702; et Müller, *Saga Bibliotek*, t. II, p. 194.

On voit à combien de titres la légende peut intéresser l'histoire de l'imagination humaine.

Deux sortes de compositions appartiennent encore au genre légendaire : le récit des inventions ou translations de reliques, et les visions.

Si, chez les païens qui n'avaient pas d'opinion bien arrêtée sur la persistance de l'âme au delà du tombeau, la tragédie n'était pas terminée à la mort du héros, et s'il fallait qu'on sût à quoi s'en tenir sur ses funérailles, à plus forte raison la légende chrétienne, tout imprégnée de l'idée d'immortalité, ne pouvait s'arrêter à la tombe. Aussi, presque toujours, une seconde partie de la légende contient les merveilles opérées sur le tombeau et par les reliques du saint. On y joint les miracles qui accompagnent les translations de reliques, translations fréquentes, qui semblaient des marches triomphales à travers les populations empressées, et fournissaient la matière des récits merveilleux dont la légende s'enrichissait encore.

Au genre légendaire appartiennent aussi les visions, les voyages surnaturels dans le monde invisible.

Les visions n'ont pas toujours été de pures fictions ; souvent elles ont été produites par un état extraordinaire, un état cataleptique dans lequel les hommes, à cette époque d'agitation et d'émotions fortes, devaient plus souvent tomber que les hommes de notre temps, et dont cependant nous voyons encore des exemples. Cet état extraordinaire de l'organisme, dans lequel les sensations, les perceptions humaines peuvent acquérir un développement dont la limite n'est pas encore connue, auquel on a donné le nom impropre de *magnétisme*, et qu'un homme d'un rare mérite, M. Bertrand, désignait avec plus de justesse par celui d'*extase ;* cet état a pu donner lieu à de véritables visions, à des

hallucinations réelles, qui ont depuis servi de base ou de prétexte à des visions imaginaires.

C'est ce qui semble avoir eu lieu pour le jeune Albéric, du Mont-Cassin : après trois jours d'une léthargie complète, il revint à lui et raconta un voyage qu'il avait fait à travers l'enfer et le paradis. Albéric avait douze ans, et il était tellement certain d'avoir vu ce qu'il racontait, que, pendant le reste de sa vie, disent les biographes contemporains, il en conserva un souvenir profond, et, tremblant, il passa ses jours dans les larmes et la pénitence, tant il avait été sérieusement frappé des spectacles extraordinaires auxquels il avait cru assister.

Ces visions, dont il y a une foule d'exemples, ainsi que des voyages imaginaires qui s'y rattachent, ont été reproduites bien des fois avant et pendant le moyen âge; nous en rencontrerons plusieurs en France, au neuvième siècle. Elles ont préparé *la Divine Comédie*, elles ont donné à Dante, non pas son génie, mais la matière sur laquelle il l'a exercé; non pas l'inspiration du poëte, mais la forme dans laquelle il l'a réalisée; son poëme n'est qu'une dernière épreuve de ces visions, de ces voyages, mais une épreuve bien propre à faire oublier toutes les autres. Il ne faut pas les oublier cependant; il faut rattacher le génie, par ses origines, à la masse du genre humain qu'il dépasse par ses œuvres; le génie ne doit pas être un parvenu qui méprise des aïeux obscurs, il doit être comme un fils pieux qui, devenu puissant et célèbre, ne méconnaît pas des parents sans gloire.

La tradition légendaire fournit à Dante la donnée puissante d'un voyage à travers l'enfer et le ciel. Il lui fallait cet espace immense pour se déployer à l'aise. Une fois qu'il s'en fut emparé, descendant de cercle en cercle jusqu'au

fond de l'abîme, montant de sphère en sphère jusqu'au trône de Dieu, il put faire du monde invisible tout entier le théâtre du monde réel; il put évoquer sur cette scène infinie tous les personnages de son temps; et il ne trouva pas ce triple univers trop grand pour être le tribunal d'où il prononçait les arrêts de sa haine, le temple qu'il consacrait à la religion de son amour.

CHAPITRE XV

DE LA LÉGENDE AVANT LE SEPTIÈME SIÈCLE

Phases de la légende. — Actes des martyrs. — Vies des Pères du désert. — La déclamation dans la légende. — Influence du monachisme. — Grégoire de Tours. — Types de saints aux diverses époques. — Saints du temps de l'invasion. — Saints après la conquête.

Avant d'étudier la légende dans les septième et huitième siècles, qu'à elle seule elle remplit presque tout entiers, il est convenable de suivre son histoire jusqu'à cette époque. Nous aurons ainsi une idée précise de ce qu'elle était devenue au commencement du septième siècle.

Je considérerai les légendes, jusqu'au sixième siècle inclusivement, sous deux points de vue : d'abord sous le point de vue de leur forme, de leur rédaction littéraire, et ensuite quant à leur substance même; c'est-à-dire qu'après avoir décrit les diverses phases de la légende, je suivrai les vicissitudes de la sainteté ou plutôt de la sanctification.

En effet, de même que chaque siècle offre des légendes rédigées sous des inspirations différentes, de même chaque siècle présente aussi des classes, et, si je puis m'exprimer

ainsi, des couches de saints, d'une nature diverse. Il est curieux de voir ces divers types de la sainteté chrétienne se succédant et se remplaçant dans l'intervalle que nous allons parcourir.

En ce qui concerne la rédaction des légendes et les différents caractères qu'elle a successivement revêtus, je ferai remarquer d'abord que, dans les premiers siècles, elle tient une beaucoup moins grande place que par la suite; jusqu'au cinquième siècle, elle ne constitue qu'une faible partie de la littérature chrétienne. On raconta bien, dès les premiers âges du christianisme, la mort des martyrs, la vie des Pères du désert; mais ces récits, qui ne sont pas excessivement multipliés, sont fort simples. Les premiers reproduisent les actes des martyrs presque sans mélange d'imagination; en les lisant, nous assistons aux scènes qui se passaient devant les magistrats romains. Les plus anciennes histoires des Pères du désert sont de même extrêmement simples. Peu d'hommes éminents dans l'Église, excepté saint Jérôme, employaient leur talent à ces sortes de compositions. De tels hommes écrivaient des homélies, des traités sur des points de doctrine, plus volontiers que des légendes.

En Gaule, nous n'avons trouvé que Sulpice Sévère qui ait consacré sa plume à écrire la vie d'un saint, et encore ce saint est-il le plus célèbre de son siècle. Comme j'ai eu déjà occasion de le dire, les grands événements, d'un ordre quelconque, suscitent des écrivains qui les racontent. En fondant la vie monastique dans la Gaule, saint Martin y fonda la légende.

Ce que nous avons remarqué dans les divers ordres de faits et de genres littéraires que nous avons successivement étudiés, nous le retrouverons dans l'histoire de la légende;

je veux parler de l'intervention souvent si bizarre de la rhétorique païenne dans les sujets chrétiens. Il fallait que ces vieilles habitudes de déclamation fussent bien invétérées, bien tenaces, pour s'attacher ainsi à ce qui semble avoir besoin avant tout de naïveté, aux actes des martyrs, aux vies des solitaires et des autres saints. C'est cependant ce qui est arrivé : les premiers actes des martyrs se composent presque uniquement d'un dialogue à peu près semblable à ce qui a pu se dire dans la circonstance, et souvent sublime de simplicité. Ce dialogue, qui a inspiré à Corneille un langage aussi simple et aussi sublime dans *Polyeucte* (car le fameux *Je suis chrétien* est textuellement emprunté aux actes des martyrs [1]); ce dialogue fut bientôt altéré par les ornements et les amplifications de la rhétorique profane. Ainsi, dans les actes écrits aux quatrième et cinquième siècles, on trouve de longs discours tout à fait invraisemblables si l'on songe à la situation des personnages auxquels ils sont prêtés, et qui appartiennent évidemment au bel esprit qui a rédigé les actes [2]. Il en est de même de la vie de saint Épiphane par cet Ennodius dont plusieurs exemples ont fait connaître le style déclamatoire. Elle est semée d'emphatiques harangues qui contrastent singulièrement avec les simples vertus du pieux évêque.

La vie de saint Germain présente un autre exemple de cette intervention de la rhétorique dans le récit de l'his-

[1] Au milieu des tourments, sainte Blandine se contentait de répéter *Je suis chrétienne*. Voy. la lettre des martyrs de Lyon.

[2] Ainsi, dans les actes de saint Alexandre et saint Épipode, le gouverneur prononce un monologue très-invraisemblable. Les actes de saint Symphorien placent dans la bouche du martyr d'Autun un long discours contre les païens, que ceux-ci n'auraient pas écouté jusqu'au bout. Voy. Ruinart, *Acta sincera*.

toire des saints. L'auteur, nommé Constantius, était un ami de Sidoine Apollinaire[1]. Sidoine en faisait grand cas et l'avait prié de revoir le style de ses propres lettres. On ne peut pas douter qu'un homme qui inspirait cette confiance à Sidoine, ne fût un bel esprit de la même trempe, et c'est ce qui explique comment Constantius, en racontant la vie de saint Germain, y mêle les ornements les plus étrangers, et souvent même les plus contraires à son sujet.

Saint Germain rencontra des pauvres gens, des artisans, qui revenaient après avoir fait leur journée, chargés de lourds fardeaux; ils s'étaient égarés dans les brumes, et comme ils avaient à passer un torrent large et rapide, l'un d'eux qui était vieux et qui boitait, excita la commisération du saint. Il prit d'abord le fardeau dont le pauvre homme était chargé, et le transporta au delà du torrent; puis il prit le vieillard, le plaça sur son cou et le porta lui aussi sur l'autre rive.

Le trait en lui-même est touchant, et l'auteur du récit aurait pu en rester là; mais il s'en garde bien, et il ajoute: « Il me plaît de m'arrêter un peu ici et de donner cours à mon admiration pour un si grand homme; » et alors vient une page de la déclamation la plus vague, la plus emphatique et la plus insignifiante sur le mérite de l'action de saint Germain. « Voyez dans ce saint homme comme une noble lutte de l'esprit et de la chair, je veux dire un courage invincible de l'esprit combattant la faiblesse du corps! Oui, celui dont la figure était pâlie et minée par le jeûne, dont le septième jour, tout au plus, réparait la faim par un pain d'orge, dont une couche molle n'avait jamais accueilli le sommeil, qu'avait épuisé la fatigue journalière

[1] *Epist.*, liv. I, ep. 1.

du chemin, qui enfin pouvait à peine se porter lui-même, conçut tout à coup dans son âme et dans son corps une si grande vertu de charité, que ni la pesanteur du fardeau qui l'entraînait, ni l'effroi du torrent qui se brisait à ses pieds, ne l'empêchèrent de transporter sur ses épaules un vieillard que l'âge et la faiblesse rendaient plus pesant, après avoir porté d'abord son fardeau. Et pour que vous admiriez davantage cette action, alors fut accompli par une très-noble et très-illustre personne, ce que ne daignerait pas faire aujourd'hui un homme du dernier rang. En effet, il ne pouvait demeurer étranger aux œuvres de miséricorde, celui dans le cœur sacré duquel l'humanité, mère des vertus, et aussi la charité et la compassion, avaient placé leur lit très-agréable. » Cette déclamation n'ajoute rien à la beauté du trait raconté plus haut, et affaiblit l'impression qu'il doit produire. Il n'était pas besoin de cette énumération des circonstances qui pouvaient relever la charité du saint. Rhéteur, ce n'était pas la peine de vous mettre en frais d'éloquence pour nous expliquer toutes les raisons que nous avions d'admirer Germain : nos cœurs l'avaient compris sans vous !

Je crois qu'un tel exemple suffit pour caractériser la monstrueuse alliance de la déclamation et de la légende; alliance qui ne disparut que sous l'influence de l'institution monastique.

La légende a son vrai point de départ dans le monachisme. La légende est surtout chose monacale ; elle est faite principalement par des moines et pour des moines; c'est la poésie des cloîtres. Aussi les phases de sa destinée sont-elles liées avec les phases mêmes de la vie monastique. La vie monastique existait bien dans la Gaule depuis saint Martin, et un assez grand nombre de couvents avaient été

fondés suivant des règles antérieures à celle de saint Benoît, telles que les règles de saint Césaire et de Cassien; mais c'est après saint Benoît que le monachisme reçut l'immense impulsion qu'il conserva pendant tout le moyen âge. Or, c'est précisément de l'époque qui suit saint Benoît, c'est du commencement du sixième siècle, que date le véritable élan de la littérature légendaire.

Le sixième siècle, nous l'avons vu, est un passage de l'ancienne civilisation héritée du paganisme à la barbarie la plus complète, au sein de laquelle il ne reste d'autre culture que celle qui naît forcément du christianisme. Ce que nous avons remarqué dans l'histoire, dans la poésie, en signalant l'intervalle immense qui sépare Sidoine Apollinaire de Grégoire de Tours ou de Fortunat, nous le remarquons aussi dans la légende : il y a la même différence entre les légendes de la fin du cinquième siècle ou du commencement du sixième, et celles de la fin du sixième ou du commencement du septième. Il y a entre elles la différence qui existe entre une époque où un reste des lettres païennes subsiste en face du christianisme, et une époque où le christianisme seul est en présence de la barbarie.

C'est donc au sixième siècle que la légende se constitue; c'est alors qu'elle prend complétement le caractère naïf qui lui appartient, qu'elle est elle-même, qu'elle se sépare de toute alliance étrangère. En même temps, l'ignorance devient toujours plus grossière, et par suite la crédulité s'accroît; les calamités du temps sont plus lourdes, et l'on a un plus grand besoin de remède et de consolation. L'oisiveté des cloîtres, qui ne sont plus comme au cinquième siècle des asiles littéraires, puisque les lettres sont à peu près mortes, favorise encore le développement de la légende, et enfin les imaginations ébranlées par tant de ca-

tastrophes lui fournissent et en reçoivent chaque jour un nouvel aliment.

Les récits miraculeux se substituent aux arguments de la théologie. Les miracles sont devenus la meilleure démonstration du christianisme; c'est la seule que puissent comprendre les esprits grossiers des Barbares. Saint Grégoire dit au commencement de ses *Dialogues*, qu'il va raconter des miracles parce qu'il s'est convaincu que de tels récits sont ce qui persuade le mieux les hommes de son temps. En effet, pour les sauvages néophytes du sixième siècle, les faits légendaires les plus extravagants valaient mieux que les raisonnements les plus subtils.

Il est curieux de voir dans quelques-unes de ces légendes du sixième siècle, soit le paganisme des nations barbares, soit même le vieux paganisme gréco-romain mis en scène pour être vaincu le christianisme personnifié dans le héros de la légende. Parmi les légendes de la fin du sixième siècle, les plus barbares par le style et en conséquence les plus complétement séparées de tout antécédent littéraire païen, on doit placer la vie de saint Samson. En traversant une forêt[1], le saint rencontre une femme vieille et ridée, une espèce de sibylle des religions germaniques, qui, toujours solitaire, toujours furieuse, erre incessamment dans cette forêt profonde, poursuivant avec rage tous ceux qu'elle rencontre. Elle renverse un des compagnons du saint; celui-ci l'arrête et l'interroge : « Qui es-tu, mauvais fantôme, et quelle est ta nature? » Et celle-ci, avec un grand tremblement, lui dit : « Je suis Théomaca[2] (c'est-à-dire celle qui combat contre Dieu); ma

[1] Mab., *Acta sanct. ord. sancti Bened.*, vol. I, p. 173.

[2] Ce nom avait été employé dans une légende beaucoup plus ancienne. On lit dans l'*Évangile de l'enfance* une histoire attribuée à Jésus, enfant,

race a toujours été prévaricatrice à votre égard, et maintenant il ne reste plus personne de mon espèce dans cette forêt, excepté moi seule. J'ai huit sœurs et une mère qui vivent encore : elles ne sont pas ici, car elles habitent plus loin dans la forêt..... » Saint Samson lui dit : « Pourrais-tu rendre la vie à mon frère que tu as frappé, ou du moins t'inquiéter du salut de ton âme? » Elle répondit : « Je ne puis devenir meilleure, je suis incapable de faire une chose bonne, car, depuis mon enfance jusqu'à ce jour, j'ai été constamment exercée au mal.—Eh bien! dit saint Samson, j'implore le Dieu tout-puissant afin que tu ne fasses plus de dommage aux autres ; mais, puisque tu es inexorable, que tu meures à l'instant. » Comme il eut dit ces paroles, la femme, se précipitant sur le côté gauche, expira.

Ainsi, les fantômes de l'ancienne mythologie germanique s'évanouissaient devant le christianisme. Ils sont ici représentés par cette femme, seule de son espèce, dont les sœurs habitent plus profondément dans la forêt ; c'est-à-dire qu'ils sont refoulés toujours plus loin par la civilisation et la religion nouvelle. Théomaca personnifie ce qu'il y avait de paganisme incorrigible dans les imaginations des peuples barbares. Ce paganisme incorrigible doit mourir comme Théomaca meurt à la parole du saint breton.

Dans une autre légende, la disparition des dernières superstitions barbares en présence du christianisme est mise dans une singulière relation avec le paganisme antique : c'est encore une femme qui se présente à un saint ; mais celle-ci est le diable en personne. Elle aborde le saint

dans laquelle figurent les deux larrons qui doivent mourir un jour avec lui sur la croix. Le bon larron s'appelle Titus, et le mauvais Dumachus. Dans *Dumachus*, Fabricius reconnaît une altération du nom grec Θεομάχος. *Codex apocryph.*, t. II, p. 186.

près de la mer, et lui raconte qu'elle a fait naufrage; dans le récit de son naufrage elle intercale très-singulièrement cinq vers de Virgile qu'Énée adresse à Didon à l'occasion de la tempête qui l'a jeté sur les côtes de Carthage; ce n'est pas sans intention que cette citation profane est mise dans une bouche infernale, dans la bouche de ce démon tentateur qui finit par se précipiter dans les flots d'où il était sorti. Il s'agit certainement d'une de ces femmes de la mer, d'un de ces génies féminins des eaux, adorés par les anciens peuples germaniques. Eh bien! à ce souvenir des vieilles superstitions germaniques, s'associe curieusement une allusion à la poésie et, par suite, à la mythologie gréco-romaine. La mythologie germanique et la mythologie gréco-romaine sont ainsi rapprochées et fondues par la légende, pour être frappées du même anathème.

Grégoire de Tours n'a pas seulement écrit son *Histoire des Francs*, il est aussi l'auteur légendaire le plus considérable du sixième siècle, et, comme auteur légendaire, il joue un rôle parfaitement corrélatif à celui qu'il joue comme historien. Mieux que personne il indique encore ici la séparation qui se fait alors entre la littérature barbare et l'ancienne culture latine. Il le déclare nettement dès les premières lignes de son recueil légendaire, qui a pour titre *De gloria confessorum;* il s'appelle à plusieurs reprises *ignorant*, *idiot* (*imperitus*), et, pour qu'on ne puisse voir là une vague expression de modestie, il prend soin de préciser; il dit qu'il est sans lettres, et ne connaît ni la rhétorique ni la grammaire; qu'il ne sait pas distinguer les ablatifs des accusatifs. Les textes publiés ne présentent pas de si grosses fautes; probablement ils ont été corrigés par les copistes ou les éditeurs; mais, à en croire l'auteur, il confondait les nombres, les genres et les cas.

Ainsi commençait à se montrer la langue vulgaire, qui est née en grande partie de la confusion des formes grammaticales. Cette manière d'écrire incorrecte, populaire, avait une plus forte prise sur les esprits et sur les âmes ; Grégoire de Tours nous apprend que sa mère l'avait encouragé à faire un livre, quoiqu'il fût ignorant de la grammaire, parce que ceux qui écrivent ainsi, disait-elle, sont plus puissants sur les hommes[1]. Et en effet, ce latin barbare, ce nouveau langage, presque roman, était mieux entendu des masses que le latin inintelligible, à force d'être contourné, qu'écrivaient les continuateurs de l'antiquité à la manière de Fortunat.

Il résulte de ces aveux de Grégoire de Tours, qu'il se sépare complétement dans ses ouvrages légendaires, plus encore peut-être que dans son histoire, de toute alliance avec les traditions de la littérature antique. Dès les premières lignes de sa préface, il nous dit qu'il faut s'attacher, non aux fictions des poëtes, aux idées des philosophes, mais à la vérité de l'Évangile. Il débute par attaquer les arguties de Cicéron et les mensonges de Virgile ; c'est-à-dire par attaquer dans leurs plus grands représentants la poésie et l'éloquence de l'antiquité. Puis, il énumère, peut-être avec un reste de complaisance pour ce qu'il croyait avoir d'érudition, toutes les choses dont il ne parlera pas, et par là, trouve le moyen de passer en revue les principales fables du paganisme. C'est une dernière et involontaire concession de l'amour-propre à la science profane : en se séparant de l'antiquité, Grégoire de Tours ne résiste pas au plaisir de montrer qu'il en sait encore quelque chose.

Quelques-unes des légendes qu'il rapporte renferment une poésie gracieuse. Le corps de sainte Eulalie, abandonné

[1] *Miracula sancti Martini*; præfatio.

après sa mort, et dépouillé de ses vêtements, fut couvert par la neige comme d'une blanche tunique, d'une blanche toison, dit Grégoire, que le ciel étendit sur le beau corps de la jeune fille.

Je ne ferai pas l'analyse des ouvrages légendaires de Grégoire de Tours[1], il me suffit d'avoir signalé ces recueils comme les plus importants de cette époque, en ce qu'ils montrent comment, après avoir subi, comme les autres parties de la littérature chrétienne, l'influence des lettres antiques, la légende s'en est complétement dégagée.

J'ai parcouru rapidement les phases de la légende jusqu'au septième siècle; maintenant je vais parcourir ce que j'ai appelé les phases de la sainteté, et faire voir comment, à chaque époque, correspond une classe particulière de saints, un type particulier de la sainteté chrétienne. Et d'abord, les premiers saints sont les martyrs. Ce sont les héros du christianisme naissant : leur histoire constitue la partie héroïque et comme l'épopée primitive de la littérature légendaire. L'histoire des martyrs de Lyon est un beau chant de cette poésie héroïque. Après les martyrs qui combattent le paganisme à la face du monde, viennent les anachorètes et les cénobites, qui se séparent du monde et qui combattent contre eux-mêmes devant Dieu. Cette seconde génération de saints produit tout un ordre de biographies légendaires, consacrées en général aux moines de l'Orient; telles sont les narrations de Cassien. Après les solitaires viennent les grands évêques; après les contemplatifs, les hommes de la vie active. Nous avons vu que la légende ne tardait pas à se former autour de ces hommes, nous l'avons vu par l'exemple de saint Ambroise.

[1] *De miraculis martyrum; De gloria confessorum; De miraculis sancti Martini*, etc.

L'influence de la rhétorique se fait sentir dans l'histoire de la sainteté aussi bien que dans celle de la légende. Comme la légende accueillait la rhétorique dans son sein, les honneurs de la sainteté étaient conférés à des rhéteurs ; plusieurs hommes du sixième siècle durent évidemment ces honneurs à leur gloire littéraire ; Fortunat, par exemple. Sa vie n'a rien de scandaleux, mais rien non plus de très-édifiant : évidemment sa renommée de bel esprit est venue en aide à son apothéose.

Avec l'arrivée des Barbares naît une nouvelle lignée de saints plus dignes de ce titre : ce sont les grands hommes du christianisme, qui, en présence des Barbares, protégent les populations épouvantées, s'interposent entre elles et les vainqueurs, ou quelquefois même arrêtent les conquérants. La littérature légendaire offre de cette classe de saints un type gracieux dans la personne de sainte Geneviève.

Sainte Geneviève, à en croire sa biographie, fut une sorte de Cassandre chrétienne, qui, prophétisant sans cesse les dangers de la patrie, et menaçant ses concitoyens de l'invasion barbare, avait fini par exciter contre elle les haines que Cassandre excita dans Troie. On se disait que les Huns arrivaient, que ces terribles Huns, Attila à leur tête, avaient passé les Alpes, le Rhin ; on les attendait au nord, on les attendait au midi, et dans cette attente terrible, une jeune fille, une paysanne (car on a voulu depuis faire de sainte Geneviève une princesse, une grande dame, mais il est bien plus touchant de la laisser simple paysanne de Nanterre), une jeune fille rassura les Parisiens qui voulaient fuir ; et Attila qui marchait sur Paris s'en éloigna. En supposant qu'Attila ait marché réellement alors sur Paris, il est fort possible qu'un caprice de l'invasion l'ait seul emporté d'un autre côté ; Geneviève n'en est pas moins une personnifi-

cation charmante du christianisme, protégeant les peuples contre les Barbares. On connaît le pape Léon, arrêtant Attila par cette mémorable intervention dont Raphaël a éternisé la mémoire au Vatican; en Gaule, un fait analogue se présente dans la vie de saint Germain. Aétius, pour punir les Armoricains sans cesse soulevés contre l'autorité romaine, les avait livrés au roi des Alains : lâche expédient pour venger l'autorité de Rome qui ne savait plus se faire respecter elle-même. Tandis que le chef romain livrait ainsi les populations de l'Armorique au farouche roi des Alains, un évêque, saint Germain, fut se placer entre ce roi et les populations sacrifiées. Arrivé en présence du chef formidable, il lui adresse d'abord une prière, et, comme le roi tardait à céder, il le gourmande ; enfin, étendant la main, il saisit la bride du cheval et arrête en ce lieu toute l'armée.

Il est possible que les choses se soient passées ainsi. Les Barbares devaient être si étonnés, en effet, de voir un vieillard, sans aucune force apparente, leur résister, les arrêter, que l'excès même de cette audace pouvait leur imposer, et les faire vaguement croire à quelque puissance invisible qui protégeait une faiblesse si courageuse. Constantius termine ce récit par des paroles où se peint avec énergie la puissance qu'exerçait la médiation du clergé chrétien.

« Ainsi, par l'intercession du saint, le roi fut arrêté (*compressus est*), l'armée rappelée, et la province délivrée des ravages qui la menaçaient. »

Une fois les Barbares établis, il y a encore des saints qui leur résistent, comme d'autres l'avaient fait avant et pendant la conquête ; les exemples en sont nombreux. Je n'ai pas besoin de rappeler l'autorité avec laquelle saint Remi

parlait à Clovis. On peut croire qu'on a exagéré dans les légendes la fierté et souvent la dureté des paroles adressées par les évêques aux rois barbares ; cependant il faut songer que si quelqu'un pouvait lutter contre eux, c'étaient les saints de l'époque. Il n'y avait qu'un saint, qu'un homme vénéré par le peuple et entouré d'une auréole qui le rendait respectable aux Barbares eux-mêmes ; il n'y avait qu'un saint qui pût, comme saint Marculf, adresser à Childebert un discours de cette hardiesse : « Les peuples t'ont constitué prince : ne t'élève pas[1], mais sois un d'eux au milieu d'eux. » Ou saint Marculf a tenu ce langage, ou l'auteur de sa biographie a pu le lui prêter avec vraisemblance, et c'est déjà beaucoup.

Mais il arriva que les Barbares, après avoir envahi le pays, envahirent aussi le ciel. Ils se firent saints à leur tour, comme par droit de conquête ; et c'est ainsi que l'on trouve la vie de saint Sigismond le Burgunde, de saint Gontran, de sainte Clotilde. Sigismond, d'après la légende elle-même, avait commencé par tuer son fils. Sainte Clotilde (nous le voyons dans Grégoire de Tours), fidèle à ces haines de races si puissantes sur des populations barbares, se rappelant toujours, quoique après bien des années, que son oncle avait tué son père, fit venir un jour ses fils et leur dit : « Que je n'aie pas le regret de vous avoir tendrement nourris, ô mes fils ! Ressentez mon injure, vengez la mort de mon père et la mort de ma mère. » Et après les avoir ainsi exhortés, elle fit tuer par eux, non pas le meurtrier, qui ne vivait plus, mais le fils du meurtrier. A la voix de sainte Clotilde, Clodomir et ses frères vont combattre Sigismond et le jettent dans un puits avec sa femme et ses en-

[1] Noli extolli.... sed esto in eis unus ex eis. *Acta sanct. ord. sanct. Ben.*, vol. I, p. 130.

fants. Vous voyez que ces histoires ressemblent beaucoup plus à des chants d'épopée barbare qu'à des légendes édifiantes. Les paroles de Clotilde semblent traduites d'un fragment de l'Edda, dans lequel Gudruna, excitant ses fils à venger la mort de son époux Sigurd et de leur sœur Svanhilde, leur dit : « Pourquoi êtes-vous assis? pourquoi dormez-vous votre vie? Ne vous est-il pas pesant de dire des choses joyeuses après qu'Ermanric a fait fouler votre sœur Svanhilde sous les pieds des chevaux? »

La barbarie eut encore un autre effet : la religion s'emparant de l'imagination des peuples conquérants, fit sortir de ces imaginations bouillantes, brutales, des excès que jusque-là l'Occident et la Gaule en particulier avaient ignorés.

Les premiers monastères de la Gaule n'avaient présenté aucun des caractères de l'ascétisme oriental; de ces monastères sortaient des évêques, des docteurs, qui inclinaient plus à envisager les questions par un côté semi-rationnel, qu'à donner l'exemple de ces excès monstrueux de l'esprit de mortification, qui se sont montrés quelquefois en Orient.

Ce spectacle ne devait être présenté qu'après l'invasion : c'est alors en effet qu'on voit des hommes de sang barbare reproduire en Gaule les tours de force les plus prodigieux de la mortification et de la macération orientales.

Un homme appelé Senoch, de la nation des Taiphales, imita près de Poitiers ces austérités ultra-chrétiennes de l'Orient, ces austérités brahmaniques ou bouddhiques plutôt que chrétiennes, plutôt de bonzes et de faquirs que de solitaires chrétiens. Senoch portait une chaîne de fer aux pieds, aux mains et au cou.

On sait que Wulfilaïch, dans la forêt des Ardennes, montra à l'Occident un *stylite*, famille nombreuse en Orient de solitaires vivant au sommet d'une colonne, et

imitateurs eux-mêmes d'austérités encore en usage parmi les pénitents indiens.

En un mot, c'est seulement quand les Barbares sont devenus chrétiens qu'il y a en Gaule des exemples d'un ascétisme exagéré.

En faisant l'histoire de la légende avant le septième siècle, nous avons repassé l'histoire de la littérature latine dans les Gaules, et nous avons retrouvé tous les degrés du développement général dans le développement particulier. Nous sommes arrivés ainsi au septième siècle. Nous allons maintenant traverser deux siècles dans lesquels nous n'aurons pas à demander à l'histoire de la légende de compléter l'histoire des autres genres littéraires ; car ces genres n'existent pas. La légende reste seule; aussi c'est l'époque où elle a toute sa richesse, toute son importance historique et poétique. C'est le moment de l'étudier avec plus de soin et d'attention que jamais.

CHAPITRE XVI

DE LA LÉGENDE AUX SEPTIÈME ET HUITIÈME SIÈCLES

Style barbare des légendaires. — Mépris et horreur de l'antiquité. — Prétentions malheureuses à l'érudition classique. — Action de la barbarie sur le fondement de la légende, sur l'histoire des saints. — Superstitions des reliques. — Reliques disputées à main armée. — Condition des saints. — Grands personnages barbares. — Saint Léger. — Saint Éloi.

J'ai tenté une classification des légendes et suivi leur histoire jusqu'à la fin du sixième siècle.

Il nous reste à traverser les deux siècles qui suivront, et qu'elles remplissent presque exclusivement.

Durant ces deux siècles, nous trouverons dans la légende, considérée, comme nous l'avons fait auparavant, sous le rapport de la forme et sous le rapport du fond, une peinture fidèle, une représentation exacte du double fait qui domine la société, savoir : d'une part l'action de la barbarie sur l'Église qu'elle envahit, qu'elle s'assimile jusqu'à un certain point ; de l'autre, la réaction de l'Église contre la barbarie qu'elle repousse, qu'elle modifie, qu'elle absorbe et qu'elle transforme. Ce double fait de l'action et de la réaction réciproques de la barbarie et de l'Église, qui est le trait saillant, on pourrait dire unique de l'histoire intellectuelle et morale du septième et du huitième siècle, ce

double fait se reproduit dans la légende : expression fidèle et, comme je l'ai dit, à peu de chose près, seule expression littéraire de ces temps funestes.

On peut rapporter à deux classes les saints de cette époque : les uns manifestent l'influence de la conquête sur l'Église, dont elle s'empare, et par suite sur la sainteté dans laquelle elle établit aussi et impatronise pour ainsi dire ses représentants. Une autre classe de saints exprime le fait opposé, le fait plus consolant de la réaction de l'Église contre la barbarie. Cette seconde famille se compose principalement des grands missionnaires qui, au septième siècle et au huitième, propagèrent l'Évangile parmi les nations germaniques.

Avant d'aborder ces deux classes de saints, par qui sont représentées les deux grandes parties du fait général qui s'accomplit alors, je dirai quelques mots sur la rédaction et le style de leurs biographies. Ce qu'on doit dire d'abord, c'est que ce style et cette rédaction sont de plus en plus barbares; et nous ne pouvons pas nous faire de cette barbarie une idée suffisante par les monuments qui existent, car ces monuments, écrits d'abord aux septième et huitième siècles, ont été très-souvent retouchés et remaniés après Charlemagne, à une époque où l'on avait retrouvé des traditions plus pures de la langue latine. Quelques-unes de ces légendes, nous le savons positivement, ont été récrites au neuvième siècle, et nous pouvons le supposer pour beaucoup d'autres.

La barbarie n'exclut pas la prétention, les pointes, les jeux de mots, certaines tentatives de bel esprit grossier et de recherche sauvage; la barbarie n'exclut pas non plus certaines habitudes païennes qui, à cette époque où le paganisme et la littérature profane sont complétement ou-

bliés, subsistent, se traînent encore, pour ainsi dire, dans le récit des auteurs légendaires. Ainsi, çà et là, on trouve les mots d'*Olympe*, de *Tartare;* celui de *Vulcain* est employé pour désigner le feu de l'enfer; et certes ceux qui écrivaient ces choses ne savaient guère ce que c'était que l'Olympe, le Tartare et Vulcain.

Les auteurs barbares des légendes considèrent l'antiquité sous deux aspects : tantôt ils en parlent avec un dédain profond, avec une horreur extrême; tantôt, au contraire, avec un certain respect, comme d'un temps dont la culture littéraire a laissé des souvenirs qui les humilient. Dans les deux cas, soit qu'ils affichent le mépris et l'horreur de l'antiquité païenne, soit qu'ils s'humilient devant l'ancienne littérature, dont ils avouent ingénument qu'ils désespèrent de reproduire l'éclat, dans ces deux cas, ces auteurs, comme nous l'avons déjà vu pour Grégoire de Tours, semblent montrer des prétentions à une connaissance quelconque de l'antiquité : car, la maudire, c'est encore s'occuper d'elle.

L'auteur de la vie de saint Éloi, saint Ouen, s'élève dans sa préface avec une extrême violence contre l'étude des lettres antiques; sa réprobation va jusqu'à lui faire dire : « Quand les enseignements de l'Église auraient le charme de l'éloquence à leur disposition, ils doivent le fuir; car l'Église doit parler, non pas à d'oisifs sectateurs des philosophes, mais à tout le genre humain. Que nous servent les arguments des grammairiens, qui me semblent plutôt faits pour renverser que pour édifier? Que nous servent Pythagore, Socrate, Platon, Aristote? et les chants des poëtes *scélérats*[1], d'Homère, de Virgile, de Ménandre? Salluste,

[1] Sceleratorum næniæ poetarum.

Hérodote, Tite Live, qui racontent des histoires aux gentils, de quelle utilité sont-ils à la famille chrétienne? » Et, tout en continuant à dire que ces auteurs anciens ne sont bons à rien, en ajoutant même que leur énumération est inutile, il énumère Lysias, Gracchus, Démosthènes, Tullius, Horace, Solon, Varron, Démocrite, Plaute et Cicéron. Quel pêle-mêle de noms! En outre, saint Ouen nomme séparément et distingue l'un de l'autre, Tullius et Cicéron, comme s'il s'agissait de deux personnes différentes.

Dans ce curieux passage, l'auteur trahit tout à la fois le désir de montrer encore une certaine connaissance de l'antiquité, sa parfaite ignorance de cette antiquité, et en même temps un mépris absolu, une réprobation complète des auteurs profanes que le saint, dans son zèle, va jusqu'à nommer des *scélérats*.

D'autres légendaires, encore bien au-dessous de saint Ouen pour l'instruction classique (car il était un des hommes les plus cultivés du septième siècle), sont des modèles bien plus achevés que lui de ce mélange d'une sorte de pédanterie érudite avec une grossière ignorance. L'auteur de la vie de saint Bavon[1], voulant faire quelque étalage de science au commencement de sa légende, s'exprime ainsi : « Nous savons qu'Athènes a été la mère de tous les arts libéraux, de toutes les doctrines humaines. Là fleurit anciennement *la langue latine sous l'autorité de Pisistrate*, et de là découlent tous les arts libéraux que nous avons en partage. Mais ni l'Hespérie, ni Rome, ni l'Ausonie (qu'il écrit *Ausonius*), ne m'ont possédé, engendré, nourri; Tityre ne m'a pas enseigné (je crains bien qu'il ne prenne Tityre pour Virgile), je ne me suis point

[1] *Acta sanct. ordinis sancti Benedicti*, vol. II, p. 396.

appuyé sur les arguments d'Aristote, de Varron, de Démocrite, de Démosthènes et des autres docteurs. Je suis pauvre d'esprit, et chez moi le fleuve des paroles est à sec. Je confesse que je suis très-incapable (*inertem*). Le poids de mon incapacité m'accable, me tire en bas, pendant qu'enflé de ma science je m'essaye à écrire d'un double style également fragile. »

En voilà assez pour avoir une idée de l'ignorance des auteurs légendaires, même de ceux qui en voulant montrer qu'ils savaient quelque chose de l'antiquité, prouvaient admirablement qu'ils n'en savaient rien. Ce qui précède a fait voir l'action de la barbarie sur la forme des légendes. Ce qui va suivre fera connaître l'action de la barbarie sur ce qui est le sujet, le fonds des légendes, sur la vie même et l'histoire des saints.

Cette action se trahit d'abord par la place que tient dans les légendes, je ne dirai pas le culte, mais la superstition et l'idolâtrie des reliques. C'est plus encore, c'est un véritable fétichisme. Les reliques sont des amulettes qu'il faut acquérir à tout prix, par la ruse, par la force, par le meurtre : il suffit de les posséder pour obtenir tout ce qu'on peut désirer. De là, de véritables profanations exercées sur les restes des saints, profanations contre lesquelles, au reste, l'Église s'est prononcée de bonne heure. Saint Augustin [1] se plaint de certains moines qui de son temps couraient les provinces et vendaient les membres des martyrs, et il ajoute : « Si ce sont réellement les membres des martyrs, » réserve assurément fort sage. Saint Grégoire le Grand [2], écrivant à l'impératrice de Constantinople, qui avait demandé des reliques de saint Paul, dit que les Occidentaux désapprouvent

[1] *De opere monachorum*, c. VIII.
[2] Mabillon, *Acta sanct. ord. sancti Bened*, vol. II, præf. XXV.

fortement les Grecs, qui touchent sans respect et transportent d'un lieu à un autre les ossements des saints. Théodose avait interdit expressément par une loi la translation d'un corps inhumé, et défendu de démembrer les martyrs et d'en trafiquer[1].

Mais ce que prohibait le code Théodosien, ce qui scandalisait un esprit aussi éclairé que celui de saint Augustin, ce qui scandalisait le pape saint Grégoire, même au sixième siècle, ne révoltait plus personne aux septième et huitième siècles dans les pays envahis par les Barbares[2]. Alors on se procura des reliques par tous les moyens, on se les disputa souvent les armes à la main. Ces faits accusent de la manière la plus frappante l'invasion des mœurs et de la violence barbare dans la dévotion. Grégoire de Tours raconte comment saint Martin étant mort sur le territoire poitevin, il y eut une grande querelle entre les Poitevins et les Tourangeaux pour savoir qui aurait le corps du saint, et comment les Poitevins faisant bonne garde autour de la maison, les Tourangeaux imaginèrent de jeter le corps par la fenêtre à quelques-uns des leurs apostés pour le recevoir. Ces procédés, tout à fait conformes aux mœurs barbares, se reproduisent souvent. Pour la célèbre translation des os de saint Benoît en Gaule, la légende raconte un fait analogue. Un moine franc, nommé Aigulf, va chercher en Italie les reliques du saint. Guidé par une lumière céleste, il parvient à les découvrir et à les enlever ; mais le pape, averti dans un songe qu'on lui dérobe son trésor,

[1] Humatum corpus nemo ad alterum locum transferat, nemo martyrem distrahat, nemo mercetur.

[2] Cependant il est dit que saint Ouen fut détourné par un conseil céleste d'acheter la tête de saint Marculf, et les *Annales de Dagobert* affirment que tout dépérit en France depuis que Clovis II eut détaché un bras de saint Denis, *instigante diabolo*.

s'élance de son lit, demande des armes, des soldats, et secondé par un corps de Lombards, se met à la poursuite des ravisseurs[1].

La légende raconte avec de grands détails comment Herchemald, maire du palais, et un autre chef, se disputèrent les restes de saint Furcy[2]. Herchemald, en arrivant au lieu où était le corps du saint, y trouve son compétiteur Aimon, qui gardait cette *perle précieuse;* Herchemald qui prétendait avoir des droits sur le cadavre sacré, parce que saint Furcy avait vécu sur ses terres, dit à Aimon : « Rends-moi mon moine. » Mais Aimon répond que le moine est à lui ; et la preuve en est, dit-il, c'est qu'il a ressuscité mon premier-né. » Après une vive altercation, les deux chefs conviennent de s'en rapporter à l'instinct des taureaux qui traîneront le corps du saint, et les taureaux le conduisent dans la ville de Péronne qui appartenait à l'un des deux prétendants. Mais, pendant le chemin, survient un troisième prétendant, pour ne pas dire un troisième larron, qui réclame le saint plus impérieusement que les deux autres; on est au moment d'en venir aux mains; heureusement tous trois s'accordent à laisser l'innocence inspirée d'un enfant arbitre de cet étrange démêlé.

On reconnaît bien, dans ces différents faits qu'il serait facile de multiplier, les mœurs violentes des Barbares prêts à tout vider par les armes, même les querelles de dévotion ; mais ce qui prouve encore plus fortement la prédominance de la barbarie, c'est le choix même des personnages sanc-

[1] His auditis, Romanus antistes protinus, toro relicto, arma comitesque requirit, ac persequi conatur recedentes, junctis sibi Longobardorum auxiliis. *Acta sanct. ord. sancti Bened.*, vol. II, p. 355.

[2] *Acta sanct. ord. sancti Ben.*, vol. II, p. 312.

tifiés, c'est la condition du plus grand nombre des saints qui, au septième et au huitième siècle, figurent dans la légende. Presque tous de noble extraction, et remplissant de grands emplois à la cour des rois francs, les saints des septième et huitième siècles doivent ce titre à leur importance politique, comme ceux du quatrième siècle le devaient à leur importance littéraire. Sauf les missionnaires, dont je parlerai à part, les saints sont pris en général parmi les hommes auxquels la conquête livre le pays et l'Église. Ce sont eux qui arrivent aux dignités de l'État et, par suite, à cette autre dignité qui est la sanctification. Il serait très-long et très-fatigant d'énumérer les noms propres que l'on peut citer à l'appui de cette assertion ; mais on peut remarquer que les vies des saints de cette époque commencent presque toutes par cette phrase : « Il était de noble extraction ; il exerça des fonctions élevées ; mais il fut encore plus illustre par sa piété. » La seconde partie de la phrase n'est pas toujours aussi exacte que la première; car on surprend très-souvent dans le légendaire l'intention de couvrir d'un voile ce qu'il y a eu de peu édifiant, et souvent de tout à fait barbare dans la vie politique du héros. Quoi qu'on fasse, les légendes dont je parle sont remplies de scènes violentes comme de pieux récits. Il est dit de saint Arnulf, qu'il resta longtemps à la cour des rois malgré lui, mais qu'il s'y livrait en secret à toutes sortes de pratiques chrétiennes ; qu'il portait un cilice, et faisait beaucoup d'aumônes. Probablement sa vie de saint ne commença pas sitôt. Avec ce récit édifiant, tranchent quelque peu certains traits de mœurs qui dessinent mieux la physionomie du temps. Quand saint Arnulf veut se retirer, Dagobert lui dit : « Si tu me quittes, je couperai la tête à ton fils. »

Ce qui est vrai des saints ne l'est pas moins des saintes : presque toutes sont des princesses, et, comme l'indique leur nom tudesque, des princesses de race franque : c'est sainte Gertrude, sainte Rictrude, sainte Waltrude, etc. Quand elles n'ont pas une origine illustre, la légende se charge de la leur donner, comme elle a fait pour sainte Bove. Quelquefois le souvenir de la condition aristocratique d'un saint s'est conservé jusqu'à nos jours : il en est ainsi de saint Bavon. Saint Bavon était un grand personnage du septième siècle, un comte dont la jeunesse fut extrêmement désordonnée[1], et qui, plus tard, converti par saint Amand, embrassa la vie monastique. C'est à lui qu'est consacrée l'admirable cathédrale de Gand. Sur la porte il est représenté en costume guerrier, à cheval, le faucon au poing.

De ce saint Bavon, la légende rapporte un trait touchant. Elle raconte que longtemps après avoir renoncé au siècle, il rencontra un homme qu'il avait vendu autrefois comme esclave ; saint Bavon reconnaît cet homme, se jette à ses pieds, et lui demande pardon du grand crime commis à son égard. Il ajoute : « Coupe mes cheveux, dépouille ma tête à la manière des voleurs, et mène-moi pieds et mains liés en prison. » Le pauvre homme, autrefois vendu, très-touché de ce mouvement charitable et pénitent de saint Bavon, n'en veut rien faire, et il tombe à son tour aux pieds du saint. Enfin, comme Bavon était très-éloquent, dit la légende, il finit par l'emporter, et parvint à se faire conduire en prison.

Même les saints dont les noms semblent indiquer une

[1] Je cite les expressions de l'hagiographe à cause de leur grossièreté même, qui est caractéristique : « Constans erat in turpibus et incensus obscenis laterum flexionibus. » *Acta sanct. ordinis sancti Ben.*, vol. II, p. 397.

origine gallo-romaine, sont en général, à l'époque qui nous occupe, des personnages politiques. De même que l'Église attirait à elle les membres des anciennes familles du pays, la légende y recrutait ses héros.

Après l'époque de la conquête, après celle de la souveraineté effective des Mérovingiens, vient l'époque des maires du palais. Les maires du palais sont des personnages trop importants, jouent un trop grand rôle dans l'histoire de ce temps, pour ne pas avoir aussi leurs représentants parmi les saints; cela seul a pu faire un saint de Léger; car, si ce n'est qu'il fut évêque d'Autun, rien dans son rôle historique ne le distingue beaucoup d'Ébroïn, son contemporain et son ennemi.

Il était maire du palais en Burgundie, comme Ébroïn en Neustrie. Il renversa son rival et le roi Thierry III, protégé d'Ébroïn, et mit son protégé Childéric II sur le trône; mais bientôt s'étant brouillé avec celui qu'il avait couronné, il fut exilé. Il conspira du sein de son exil, et par suite de cette conspiration, Childéric fut tué dans la forêt de Bondy, avec sa femme enceinte et un de ses fils. Vaincu de nouveau par Ébroïn, qui avait repris son ascendant, Léger fut assiégé dans Autun; il se livra noblement à Ébroïn pour ne pas exposer la ville. Traduit devant un concile comme complice de la mort de Childéric, il périt victime de la haine d'un rival, dans d'affreux tourments.

A ces événements historiques, la légende a joint l'ensemble des faits merveilleux qu'elle dispense d'ordinaire à ses héros; jamais les faits réels ne se sont détachés d'une manière plus frappante du fonds banal d'aventures qu'on retrouve dans la vie de tous les saints. Évidemment, il a tenu à fort peu de chose qu'Ébroïn ne fût sanctifié; Ébroïn, représenté dans la légende de saint Léger comme un tyran,

était aussi un homme d'un grand caractère, qui ne manquait pas d'une certaine dévotion, car il fonda plusieurs monastères et fut assassiné en sortant des matines. Ainsi, on eût pu en faire un martyr ; et la preuve que saint Léger n'avait pas beaucoup plus de droit que lui au titre que lui ont décerné ses contemporains, c'est qu'il est d'autres légendes dans lesquelles il est fort maltraité, entre autres, l'histoire de saint Priest d'Auvergne. L'auteur, qui, à ce qu'il paraît, n'était pas du parti de saint Léger, va jusqu'à le déclarer complice de l'enlèvement d'une jeune fille.

Un autre saint qui appartenait aussi à la vie politique de ce temps, et qui est arrivé par sa vie politique aux honneurs de la sainteté, c'est saint Ouen. L'histoire nous a conservé de lui un mot qui n'a rien d'évangélique. Ébroïn lui ayant fait demander ce qu'il devait faire d'un de ses ennemis, saint Ouen lui répondit ces mots : « De Frédégonde il te souvienne. » Et, dit l'auteur du *Gesta Francorum*, « Ébroïn qui était intelligent, comprit et mit à mort son ennemi. »

Ce qu'il y a de plus touchant dans la vie de saint Ouen, c'est son amitié pour un autre saint bien plus digne de ce nom que ceux que je viens d'énumérer, pour saint Éloi. Converti par saint Éloi, et ayant embrassé comme lui la vie monastique, saint Ouen voulut être consacré à l'épiscopat le même jour. Il nous a laissé une vie de saint Éloi écrite avec un grand sentiment de tendresse et de vénération pour son ami.

C'est par saint Éloi que je terminerai. Ce n'est plus un barbare, un homme mêlé aux orages politiques, y ayant joué un rôle considérable, et promu par son rôle aux honneurs de la sainteté ; c'est un véritable saint, dans toute la force du terme. Il fait exception dans son temps ; il y re-

présente, par sa vie comme par ses ouvrages[1], le peu que la civilisation latine et le christianisme avaient pu sauver de la barbarie triomphante.

Saint Éloi était né à Limoges, de parents anciennement chrétiens. Venu chez les Francs, il s'attacha au trésorier du roi Clotaire II, et il eut bientôt l'occasion de montrer son grand savoir. Le roi désirait une chaîne d'or, et saint Éloi, avec l'or qu'on lui donna pour en faire une, en fit deux ; ce fut une sorte de miracle, et ici le merveilleux s'allie à un prodige de l'art ; car celui qu'on appelait l'orfévre (*auri faber*), fut un véritable artiste. Outre son talent pour fabriquer des meubles et des ornements, on voit par un passage de sa biographie, qu'il composait des figures pour mettre sur les tombeaux.

Saint Éloi nous apparaît dans l'histoire comme le premier type de l'artiste chrétien. Saint Ouen le représente travaillant aux merveilles de son art, qui faisait l'étonnement de ses contemporains, entouré de nombreux élèves qu'il traitait comme ses enfants. La plupart étaient des esclaves qu'il avait rachetés et avec lesquels il vivait dans une sorte de communauté monastique : c'était un cloître d'artistes. Saint Éloi avait sans cesse la Bible ouverte devant lui pendant son travail, et il ne s'interrompait que pour verser par moment des larmes, « car, dit son biographe, il avait à un haut degré le don des larmes. » Tout annonce en lui l'âme la plus tendre, la plus pure, la plus chrétienne, la plus élevée. « Sa grande dévotion, dit encore son biographe, c'était de racheter des captifs ; il en rachetait vingt, trente, quelquefois cinquante, quelquefois cent. Tout ce qu'il gagnait par son admirable industrie, il l'em-

[1] Voyez, dans le premier chapitre du troisième livre, les sermons de saint Éloi.

ployait à ces pieux rachats. Il se dépouillait de tout, même de ses souliers, il se volait, il se trompait lui-même pour donner aux pauvres, et s'il avait un bracelet déjà vendu et qu'il survînt des captifs à délivrer, il donnait le bracelet et se faisait lui-même débiteur de ses débiteurs. » A ceux qu'il avait délivrés, il offrait ou de retourner dans leur pays, ou d'être entretenus à ses frais en Gaule, ou bien, enfin, de demeurer avec lui, et il les traitait en frères, recrutant ainsi par sa charité cette école d'art qu'il avait fondée.

On racontait sur le saint orfévre diverses traditions touchantes. Un jour des prisonniers condamnés à mort, pour avoir tué un agent du fisc, furent rencontrés par saint Éloi; saint Éloi pria pour eux, alors un brouillard s'éleva et une force invisible brisa les gonds et les portes des prisons, les chaînes tombèrent des pieds et des mains des captifs. Ceux-ci s'enfuirent et se dirigèrent vers une basilique où ils espéraient se réfugier, mais la basilique était fermée; un second miracle s'accomplit, et les vitres de l'église se brisent pour leur livrer passage. Enfin, les soldats viennent les chercher et les emmènent malgré les supplications de saint Éloi; le saint se remet en prières, et pour la troisième fois les coupables sont miraculeusement délivrés; les liens avec lesquels on les avait attachés de nouveau, se rompent encore une fois. Des miracles de ce genre eurent lieu après sa mort : un homme que l'on conduisait au supplice s'approcha du tombeau de saint Éloi, et à peine l'eut-il touché que ses chaînes se détachèrent.

C'est toujours la même idée, c'est toujours la traduction merveilleuse de ce fait bien réel, que les fers des captifs tombaient devant saint Éloi.

Saint Éloi devenu évêque se livra à la prédication et à

la conversion des nations germaniques, aux frontières desquelles était situé son évêché. Par cette seconde partie de sa vie, il appartient aux missionnaires, à cette autre famille de saints à laquelle nous arrivons et qui nous consolera un peu du tableau moins édifiant que nous a présenté la vie de quelques-uns de ceux que nous avons rencontrés d'abord. Ceux-ci étaient en quelque sorte les usurpateurs de la sainteté; les autres sont des saints légitimes. Nous allons voir l'opinion contemporaine, qui décernait seule alors la sainteté, couronner de véritables bienfaiteurs et de véritables civilisateurs de l'humanité.

CHAPITRE XVII

MISSIONNAIRES

Vie de saint Colomban. — Vie de saint Boniface.

Ce qui précède est pour ainsi dire une chronologie de la sanctification. Je n'ai pas besoin de rappeler qu'à l'époque dont il s'agit, antérieure au moins de deux siècles à la plus ancienne canonisation, l'opinion publique seule décernait le titre de saint. C'est pour cela qu'il était important de constater quels personnages l'opinion publique choisissait pour les décorer de l'attribut de la sainteté, et de montrer que cet attribut a été successivement dévolu à diverses classes d'hommes, selon la disposition des esprits, selon qu'ils se prosternaient devant une sorte de supériorité ou devant une autre.

Ce spectacle a fini par être assez triste. Alors que l'opinion publique a décerné la sainteté non plus aux meilleurs, mais aux plus puissants, aux plus forts, aux conquérants et à ceux qui servaient l'ordre de choses fondé par la conquête; alors que s'est représenté dans l'histoire de la sanctification, le fait qui s'accomplissait dans l'histoire de la société et de l'Église, à savoir le triomphe de la force, de

la barbarie des races conquérantes sur la civilisation et l'Évangile.

Un spectacle opposé nous attire : l'opinion va proclamer d'autres saints plus dignes de ce titre, et qui représenteront dans l'histoire légendaire la réaction par laquelle le christianisme refoulait la barbarie, résistait à la force et jusqu'à un certain point la maîtrisait. De même qu'il y avait des saints barbares, il y a eu des saints je pourrais dire antibarbares. On peut en distinguer deux sortes : les uns tiennent tête aux chefs francs ; les autres vont chez les nations plus farouches encore que les Francs, les nations païennes de la Germanie, leur enseigner l'Évangile et les convertir à la foi chrétienne. Pour donner une idée de ces deux classes de missionnaires, je prendrai deux hommes qui sont deux types. Le premier est l'Irlandais saint Colomban, et le second l'Anglo-Saxon Wilfrid, le grand saint Boniface.

Aucun des deux ne nous appartient par la naissance ; l'un est né en Irlande, l'autre en Angleterre ; mais ils nous appartiennent par l'influence qu'ils ont exercée sur notre pays. Tous deux se trouvèrent dans des rapports multipliés avec les princes francs. Le second, saint Boniface, porta son action apostolique sur les nations d'outre-Rhin : cette action dépasse de beaucoup les limites de la Gaule ; mais il faut se souvenir que plusieurs des pays convertis par saint Boniface seront des foyers de culture dans les temps qui suivront Charlemagne. Ainsi, en évangélisant les nations germaniques, il travaillait indirectement à la civilisation de la France.

Il serait difficile de choisir une biographie de saint plus complète et plus intéressante que celle de saint Colomban. Dans mon analyse je ne séparerai pas la partie qu'on peut

dire historique de celle qu'on peut croire légendaire. Le point de séparation serait assez difficile à déterminer; d'ailleurs j'aime mieux conserver à la légende toute son intégrité : prise ainsi, elle ne fait pas seulement connaître comment a agi saint Colomban, mais encore comment l'ensemble de sa vie a apparu à ses contemporains et s'est composé pour ainsi dire dans leur imagination.

La légende commence par donner un motif assez bizarre à la résolution que prit le saint de quitter son pays. Saint Colomban, dit la légende, était très-beau, et sa beauté attirait sur lui l'attention des jeunes filles. Il lui fut conseillé de fuir les dangers auxquels cette beauté l'exposait dans sa patrie. Dès les premiers pas de sa carrière, le missionnaire irlandais fait paraître cette impétuosité, cette fougue de caractère, apanage ordinaire de sa race; il fuit la maison paternelle malgré les supplications de sa mère. En vain elle se couche sur le seuil pour arrêter les pas d'un fils, ce fils franchit à la fois le seuil domestique et le corps de sa mère. Puis il se réfugie dans un cloître, et là il se sent pris du désir d'aller prêcher la foi chez les Francs que, dans l'Irlande et l'Angleterre, bien plus civilisées à cette époque, on regardait comme un peuple un peu sauvage.

L'ardeur passionnée de ce désir est exprimée avec vigueur par l'hagiographe qui, au reste, connaissait bien Colomban, car il était son disciple. « Colomban, dit-il, ressentait un désir embrasé du feu du Seigneur, de ce feu dont le Seigneur a dit : Je suis venu jeter le feu sur la terre. » Saint Colomban part d'Angleterre avec douze compagnons et arrive en Gaule, chez les Francs, où la religion chrétienne, dit le narrateur, était alors *presque entièrement abolie*. Colomban choisit un lieu désert et s'y établit. Ainsi faisaient ces hommes qui allaient prêcher le christianisme

aux nations barbares. Ils cherchaient d'abord les terrains les plus incultes pour les défricher, les populations les plus sauvages pour les convertir. Il fallait tout leur enthousiasme pour ne pas s'effrayer de tels obstacles, et pour les vaincre.

La légende de saint Colomban nous offre une peinture assez expressive de la vie que menaient ces solitaires menacés à la fois par les bêtes farouches et par des hordes sauvages dont la rencontre n'était pas moins dangereuse. Un jour, pendant qu'il errait dans les forêts des Vosges, portant sa Bible sur son épaule, saint Colomban se demanda ce qui serait le plus terrible pour lui, de tomber entre les mains des Suèves ou sous la dent des animaux féroces, et il se décida charitablement pour les derniers, afin d'épargner aux Barbares le péché de sa mort.

Voici comment les choses se passaient d'ordinaire : on se retirait avec quelques compagnons dans un lieu abandonné, comme fit Colomban qui s'établit sur l'emplacement d'un ancien *castrum* romain, d'une bourgade fortifiée, parmi des ruines, au milieu desquelles se trouvaient quelques statues, objets d'une superstition populaire ; bientôt, autour des nouveaux colons du désert, venaient peu à peu se grouper d'autres cénobites ; le monastère prenait plus d'étendue ; on bâtissait une église ; auprès de cette église, une école, et quelquefois une ville, se construisaient. Un assez grand nombre de cités, surtout en Allemagne, ont cette origine.

Un des caractères de la légende est de mêler constamment le puéril au grand ; il faut l'avouer, elle défigure parfois un peu ces hommes, d'une trempe si forte, en mettant sur leur compte des anecdotes dont le caractère n'est pas toujours sérieux ; elle en a usé ainsi pour ce Colomban, dont nous verrons tout à l'heure le rôle vis-à-vis de Brunehaut

et des chefs mérovingiens. La légende aurait pu se dispenser de nous apprendre comment, un jour, il fit rapporter par un corbeau les gants qu'il avait perdus; comment, un autre jour, il empêcha la bière de couler d'un tonneau percé, et diverses merveilles, certainement indignes de sa mémoire.

Un miracle plus touchant, sinon plus authentique, est celui-ci : Un des moines de son couvent, qui s'appelait comme lui (ils appartenaient probablement à la même famille, au même clan), était à l'agonie, et ne pouvait mourir; un homme vêtu d'une lumière dorée, s'approcha du malade et lui dit : « Je ne saurais t'enlever de ton corps, parce que j'en suis empêché par ton père Colomban. » Le mourant se réveille comme d'un songe pénible et envoie chercher Colomban, qui était alors à l'église : « Pourquoi, lui dit-il, ô mon père, pourquoi tes oraisons me retiennent-elles, de sorte que ceux qui voudraient m'emmener ne le peuvent? Pourquoi m'enchaînes-tu ici, dans cette vie de douleurs, et mets-tu un obstacle à ce que le royaume des cieux me soit ouvert? » Alors Colomban, tout affligé d'avoir été trop puissant, cesse des oraisons qui suspendaient le pouvoir de la mort; il se résigne, une secrète joie, dit la légende, tempérant pour lui le regret de perdre son ami; il donne le saint viatique au partant de ce monde, et après les derniers embrassements, il entonne pour lui le chant des morts.

Cette première partie de la vie du saint est bien différente de la seconde; il y a un grand contraste entre Colomban dans son désert, entouré des animaux qui le connaissent, qui l'aiment, le caressent, et Colomban à la cour des Mérovingiens, en présence de Brunehaut.

Le moine irlandais apporta chez Thierry, roi de Bur-

gundie, cette fougue qui était dans son caractère ; il condamna sévèrement les mœurs licencieuses de ce roi, et irrita la terrible Brunehaut, dont la vie désordonnée que menait son petit-fils servait les desseins. Un jour, Brunehaut ayant demandé au missionnaire de bénir les fils illégitimes du roi, il refusa avec violence, avec insulte, et sortit. Tandis qu'il sortait, dit la légende, un grand bruit se fit entendre dans le palais, comme s'il craquait déjà, menacé par la colère du saint. Brunehaut ne tarda pas à se venger, en persécutant de toutes les manières les moines de Colomban. Colomban va se plaindre à elle et à Thierry ; mais le saint ne veut pas d'abord entrer chez le roi, et, refusant de mettre le pied dans son palais, il attend près de là son repentir. Le roi envoie à Colomban des mets préparés avec recherche. Le saint refuse en ces termes : « Il ne mérite pas que la bouche d'un serviteur de Dieu consente à se souiller de ces aliments. » Le roi promet de lever l'interdiction qu'il avait fait peser sur les moines de saint Colomban, et celui-ci se retire triomphant.

Bientôt, à l'instigation de Brunehaut, Thierry a de nouveaux torts envers Colomban et ses moines. Colomban écrit au roi *litteras plenas verberibus*, des lettres pleines de flagellations ; et il accompagne ces lettres d'une menace d'anathème. Les grands personnages de cette cour barbare s'indignent d'une telle conduite de la part d'un moine étranger, qui vient ainsi braver le roi des Francs dans son palais : on l'accuse d'avoir une règle à lui, ce qui était vrai ; on l'accuse de vouloir faire observer trop rigoureusement la clôture monacale, et de défendre à qui que ce soit l'entrée de son monastère, chose toute simple, mais qui, en Gaule, paraissait étrange, à cause de l'état de décadence où était tombée la vie monastique. Voici comment l'hagiographe raconte cette

scène, dans laquelle se dessine énergiquement le caractère de l'apôtre : « Mais le bienheureux Colomban, comme il était hardi et ferme de cœur, répondit qu'il n'avait pas coutume d'ouvrir l'habitation des serviteurs de Dieu à des hommes séculiers; qu'il y avait des lieux destinés à la réception des étrangers. A quoi le roi répondit : Si tu veux continuer à jouir de notre faveur et de notre protection, l'entrée sera libre pour tous. L'homme de Dieu répliqua : Si tu t'efforces de violer la discipline qui a subsisté jusqu'ici, sache que je ne recevrai de toi, pour ma subsistance, ni présents ni secours, et si tu es venu ici pour détruire les couvents des serviteurs de Dieu et troubler la règle, tu verras bientôt la ruine de ton royaume, et tu périras avec ta lignée royale. C'est ce que l'événement a prouvé depuis. Et déjà, le roi, emporté par un mouvement téméraire, avait pénétré dans le réfectoire : effrayé de ce discours, il recule et sort sur-le-champ ; le saint homme l'accable encore de dures paroles ; Thierry répond : Tu espères en vain que je te donnerai la couronne du martyre ; sache que je ne suis pas assez fou pour commettre un pareil crime ; mais, plus sage, je n'agirai que dans ton intérêt, faisant en sorte que toi, qui te sépares de tous par ta manière de vivre, tu reprennes le chemin par où tu es venu. Les courtisans s'écrient alors unanimement qu'ils ne veulent pas souffrir en ce lieu un homme qui n'accueille pas tout le monde. A cela, Colomban répondit qu'il ne quitterait l'enceinte du couvent que si on l'enlevait par la violence. »

Thierry exila Colomban à Besançon, et l'y fit emprisonner. A peine arrivé dans la geôle, le saint brise les fers des captifs, et, pour les dérober à ceux qui les poursuivent, il opère un miracle tout à fait semblable à celui que j'ai raconté de saint Éloi.

L'Église est toujours du côté des condamnés, soit innocents soit coupables ; elle est, en cela, l'organe des sympathies populaires qui s'attachent au condamné, par le fait même de sa condamnation, surtout dans les pays où règne soit la force brutale, soit la corruption, et où l'on désespère de la justice, comme dans certains gouvernements d'Italie.

L'auréole de sainteté qui entourait Colomban impose tellement, que nul ne veut le garder, et qu'il se trouve libre de fait. Un matin, il monte sur la colline qui domine la ville et le fleuve, et il attend jusqu'au milieu du jour que quelqu'un vienne le reconduire en prison. Puis, ayant bien constaté que personne ne se présente, il retourne à son monastère. Thierry envoie des soldats pour le prendre ; mais ceux-ci sont miraculeusement aveuglés ; ils tournent autour du saint sans l'apercevoir, tandis que lui, invisible au milieu d'eux, continue sa lecture et méprise ces recherches impuissantes. Le roi ordonne à d'autres soldats de s'emparer du rebelle : les chefs se jettent à ses pieds, lui demandent d'avoir pitié d'eux, de se laisser arrêter. Il répond qu'il ne cédera qu'à la force. Alors, ces hommes, partagés entre la crainte du roi et celle du saint, tombent à ses pieds en versant des larmes ; ils le prient de leur pardonner, s'ils accomplissent, malgré eux, les ordres de Thierry. Colomban, pour n'exposer personne, consent à les suivre. On ne le ramena pas à Besançon, le roi et Brunehaut voulaient à tout prix se débarrasser entièrement d'un hôte si incommode ; on résolut de le conduire dans un port de mer, et de l'embarquer pour l'Angleterre. Il traversa ainsi une partie de la Gaule, faisant sur son chemin un grand nombre de miracles, et entouré partout de la vénération publique.

Comme il approchait de Tours, il demanda à s'arrêter dans cette ville pour y honorer saint Martin. Les gardiens veulent s'y opposer, les bateliers font force de rames, mais Colomban, par une prière, arrête la barque. La barque refuse de passer devant le tombeau de saint Martin, et, comme si elle était animée de l'esprit indocile de saint Colomban, elle se dirige avec la rapidité d'une flèche vers le bord. Il faut bien débarquer : on débarque en effet. L'évêque de Tours reçoit saint Colomban et lui offre l'hospitalité dans sa maison ; c'est en parlant à cet évêque qu'il prononça ces paroles où l'on retrouve sa violence ordinaire poussée aussi loin qu'elle peut aller : « Ce chien de Thierry m'a chassé d'auprès de mes frères. » Et comme un leude lui faisait humblement quelques observations sur la grossièreté de ce discours, Colomban lui répondit brutalement : « Eh bien! si tu es son ami, dis-lui que ni lui ni ses fils ne seront plus au monde dans trois ans, et que sa postérité sera déracinée par la main de Dieu. »

Enfin, quand il fallut s'embarquer, la mer repoussa le navire, et Colomban, qui, à ce qu'il semble, avait fatigué la patience de ses gardes et l'hostilité de ses persécuteurs, se retira chez Clotaire, roi de Neustrie, celui qui devait être Clotaire II et réunir la monarchie franque sous ses lois. Ce prince accueillit Colomban avec beaucoup de respect, se disant prêt à le *servir en toutes choses*. Pendant que le saint irlandais était auprès du roi de Neustrie, les deux frères de ce roi, Thierry et Théodebert, qui guerroyaient l'un contre l'autre, envoyèrent des députés à leur frère Clotaire, pour lui demander son alliance. Clotaire hésitait entre eux ; mais Colomban lui prédit que ni l'un ni l'autre de ses frères ne devait régner longtemps, et qu'il était destiné à posséder seul le royaume des Francs.

Ici la légende conduit son héros en Suisse, et raconte un fait important pour l'histoire des religions germaniques ; au bord du lac de Zurich, le saint rencontra des gens qui sacrifiaient à Odin (*Wodanus*). Ces païens offraient un grand vase de bière à leur dieu. Le saint souffle sur le vase et le brise. En effet, à cette époque il ne fallait plus qu'un souffle du christianisme pour briser les derniers restes du paganisme germanique.

Si la fierté du caractère ne manqua jamais à Colomban, il n'en fut pas de même de la mansuétude évangélique. Les habitants d'une partie de la Suisse s'étant soulevés contre lui et contre saint Gall, son compagnon, il lança sur les rebelles cette imprécation[1] : « Dieu, maître du ciel, à la volonté duquel tout le monde est soumis, réduis cette génération à une telle détresse, que ce qu'elle machina contre les serviteurs de Dieu retombe sur elle. Que ses fils périssent lorsqu'ils seront parvenus à l'âge viril ; livre-les à la stupidité et à la démence, de sorte qu'accablés de misère, ils comprennent leur ignominie et soient confondus, afin que s'accomplisse sur eux cette parole du Psalmiste : La douleur retombera sur leur tête, et leur iniquité descendra sur leurs fronts. » La terrible formule de l'excommunication est en germe dans les paroles de ce moine.

La légende se continue par de nouvelles puérilités dont je fais grâce au lecteur. Il suffira d'en citer une assez plaisante. Dans les montagnes de la Suisse, le saint rencontre un ours, personnage qui reparaît fréquemment dans l'histoire des missionnaires de cette époque. L'ours dispute au saint les fruits dont il se nourrit, et quelquefois même les lui arrache de la bouche. Colomban, lassé de ces procédés,

[1] *Vita sancti Galli.*

et cependant ne voulant pas affamer l'hôte dont il est venu partager la solitude, consent à partager aussi à l'amiable avec lui les fruits du désert. L'ours, dit le légendaire, comprit très-bien la volonté du saint, et depuis ce temps ne se permit pas de dépasser la portion qui lui était assignée.

Le récit suivant est plus caractéristique. Colomban avait conçu le dessein d'aller au loin travailler à la conversion des peuples slaves, quand un ange apparaît en songe au missionnaire endormi, trace un cercle représentant la figure du monde, et lui dit : « La terre est vaste, mais ne t'écarte pas de ta route si tu veux recueillir le fruit de tes peines. » On peut traduire ainsi le fait légendaire : l'imagination de Colomban l'emportait au loin chez des populations inconnues ; l'inspiration de la raison, figurée par la parole de cet ange, l'en dissuada et renferma dans de sages limites l'action de son apostolat.

Colomban se rend ensuite auprès de Théodebert et lui prédit qu'il sera clerc. Les grands s'indignent et répondent : « Vit-on jamais un roi du sang de Mérovée se faire volontairement clerc ! — Eh bien ! reprend le saint, s'il ne l'est volontairement, il le sera malgré lui. » Peu de temps après, les deux frères Thierry et Théodebert se livrent bataille ; pendant le combat, saint Colomban, qui était à une assez grande distance et lisait, paisiblement assis sur un tronc d'arbre, tombe tout à coup dans un sommeil extatique, et pendant ce sommeil il voit le combat, il en voit le dénoûment. Il se réveille en soupirant, parce que beaucoup de sang humain a été versé. Un de ses amis lui dit : « Prête le secours de tes prières à Théodebert pour qu'il vienne à bout de notre ennemi commun. » Colomban répond : « Tu me donnes un conseil étranger et contraire à notre religion ; Dieu ne l'a pas voulu ainsi, lui qui nous a

ordonné de prier pour nos ennemis. Au reste, ce qui doit advenir est déjà dans la main du juste juge. » Les prophéties de Colomban s'accomplissent : Théodebert est fait clerc et meurt bientôt après ; Clotaire se trouve seul en possession de la monarchie des Francs.

Ici s'arrête la légende ; après avoir dit que Colomban se retira en Italie dans un monastère, elle se tait sur la fin de sa vie. Cette fin est cependant curieuse, car elle ajoute un dernier trait au caractère d'un homme dont l'existence fut sous le règne de la force brutale une opposition perpétuelle. En effet, celui qui avait passé sa vie à lutter contre des dangers de tout genre, contre les animaux sauvages, contre des populations plus sauvages encore, contre les farouches Mérovingiens, contre la formidable Brunehaut, devait finir par lutter contre un pape. La légende qui nous a raconté tant de merveilles assez insignifiantes, a oublié de rappeler une lettre écrite par saint Colomban à l'évêque de Rome, pour lui reprocher, avec l'indépendance de la vieille église irlandaise, de vouloir élever son siége au-dessus des autres siéges, et l'accuser [1] de je ne sais quel orgueil avec lequel il réclame une autorité supérieure dans les choses divines.

Telle fut la vie de Colomban ; je passe à celle de l'Anglais saint Boniface. C'est d'Angleterre et d'Irlande que sort cette légion de missionnaires qui traversent la Gaule, qui passent le Rhin et vont porter l'Évangile chez les nations germaniques encore barbares. Il y a sur la terre britannique une colonie d'apôtres et de martyrs. Elle produit une foule de personnages intéressants et de touchantes histoires. Les mêmes hommes figurent tour à tour comme narrateurs et comme héros. L'un d'eux meurt, son disciple raconte sa

[1] Hoc superciliosum nescio quod præ cæteris vobis majoris auctoritatis ac in divinis rebus potestatis vindicatis.

vie en attendant d'imiter sa mort, et lègue à son tour à ceux qui le suivront les récits de la légende et les traditions du martyre.

Le plus célèbre de ces missionnaires est Winfrid, qui a rendu si glorieux son nom latin de saint Boniface; celui-ci a été vraiment le saint Paul de la gentilité germanique. Winfrid est un Saxon, et non un Irlandais, comme saint Colomban; il ne sort pas de cette vieille Église bretonne qui avait reçu les traditions de l'Église grecque, et qui puisait dans ces traditions l'indépendance que Colomban opposait aux prétentions naissantes de Rome. Non, Boniface est un enfant de l'Église saxonne, Église toute romaine. Aussi, son rôle est entièrement opposé à celui de saint Colomban. Saint Colomban a été en lutte avec un pape; Boniface, au contraire, est l'organe et l'instrument de la papauté.

Un fait à remarquer dans la vie de saint Boniface, qu'on peut à peine appeler une légende, c'est l'absence de miracles. Il ne s'y trouve, au moins jusqu'à la mort du saint, aucun récit merveilleux[1]. Il semble que l'imagination a respecté cette vie et l'a trouvée trop grande par elle-même pour oser y rien ajouter. Pour célébrer ce personnage, dont la destinée fut tellement historique, la légende devient de l'histoire.

Je ne suivrai pas saint Boniface dans ses divers voyages chez les peuples germains d'outre-Rhin et à Rome, où il alla trois fois pour s'entendre avec le pontife, et où il prêta sur le tombeau de saint Pierre le serment d'être toujours fidèle à l'Église romaine. Je remarque seulement ce serment, parce qu'il caractérise le rôle de saint Boniface, qui

[1] [Voy. Gorini, *Défense*, etc., p. 386 : il montre que l'assertion de M. Ampère est un peu trop absolue.]

fut à la fois l'apôtre du christianisme et le propagandiste de l'Église romaine chez les nations germaniques.

Toute la vie de saint Boniface est dominée par une sorte de passion pour la prédication, pour l'existence de missionnaire ; tour à tour cette passion le ramène à Rome et le replonge plus avant dans les forêts de la Thuringe ou de la Franconie ; tantôt repoussé par la guerre, tantôt profitant de quelques intervalles de trêve ; s'aidant de l'appui des princes carlovingiens, de Charles Martel, de Pépin, pour gagner un peu de terrain à l'Évangile, pour établir une église, pour fonder un monastère, pour instituer des conciles provinciaux dans les pays qu'il vient de ravir à l'idolâtrie. Sa longue vie est un déploiement continuel de l'activité la plus infatigable. On estime que saint Boniface a converti au christianisme environ cent mille individus pendant son long apostolat. Quelqu'un a-t-il plus fait pour l'humanité? Ce glorieux apostolat fut couronné par ce que la légende appelle d'une manière touchante la passion de saint Boniface, par son martyre. Élevé à l'évêché de Mayence, il avait sacré Pépin ; il était, après le pape, le plus grand personnage de la chrétienté ; mais ces honneurs qui entouraient sa vieillesse, le respect de toute l'Église, ne le contentaient pas ; il était tourmenté par une espèce d'idée fixe, et, si on peut le dire, de passion fixe pour le martyre, passion qui l'avait successivement poussé d'un peuple à l'autre, à travers tant de contrées barbares. Ce besoin se ranima dans ses vieux jours avec une énergie nouvelle ; il fit venir celui qu'il avait désigné pour son successeur, il lui recommanda de construire des églises, de rassembler des conciles, de prêcher les infidèles, en un mot de poursuivre toutes les œuvres auxquelles Boniface avait dévoué sa vie, et après lui avoir donné ses dernières instructions, il ajouta : « Moi je veux

accomplir mon voyage. Je ne puis me détourner moi-même du chemin désiré; car déjà le jour de mon repos s'avance, le temps de ma fin est proche, mais toi, mon fils bien-aimé, achève la construction des églises de Thuringe, rappelle les peuples de l'erreur, termine la basilique commencée, et dépose là mon corps usé par le poids de bien des années. Mon fils, que ta prévoyance n'oublie rien de ce qui est nécessaire à mon voyage, et place dans la boîte où est ma Bible le linceul qui doit envelopper mon corps dans un peu de temps. »

Puis le vieil apôtre s'embarque sur le Rhin et s'enfonce dans les forêts de la Frise. Il est bientôt attaqué; ses jeunes lévites veulent le défendre, il les en empêche, répétant ces paroles qui exprimaient la soif du martyre, dont il avait été consumé durant toute sa vie :

Enfin le jour désiré, le moment de notre repos est proche.

Les Barbares fondent sur lui et sur les siens, et les égorgent; puis, ayant trouvé un peu de vin, ils s'enivrent. Croyant que la boîte où étaient renfermés les livres du saint et les reliques des martyrs contenait de l'or ou de l'argent, ils s'entretuent sur le corps de Boniface et de ses compagnons.

Tel est le dernier trait qui clôt cette légende; et par cette légende, je clorai ce que j'ai cru devoir dire d'un genre de composition qui a rempli presque exclusivement le septième et le huitième siècle. Maintenant, nous avons traversé cette époque, la plus obscure et la plus ingrate de toutes celles que nous avions à parcourir. Avant de la quitter tout à fait, il nous reste à signaler les tentatives littéraires rares et pour ainsi dire exceptionnelles qu'elle a vues naître; mais ce re-

levé rapide ne saurait être séparé de la peinture du mouvement qui a suivi ; pour faire comprendre Charlemagne, il faut le placer à côté de ce qui l'a précédé. Toute grandeur est relative et ne peut être appréciée que par comparaison : la hutte misérable de l'Arabe aide l'œil du voyageur à mesurer la hauteur des pyramides.

FIN DE L'HISTOIRE LITTÉRAIRE AVANT CHARLEMAGNE

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE XVI

PÉLAGIANISME.

CHAPITRE XVII

HISTOIRE DU SEMI-PÉLAGIANISME GAULOIS.

CHAPITRE XVIII

SAINT PROSPER D'AQUITAINE.

CHAPITRE XIX

FIN DE LA LITTÉRATURE CHRÉTIENNE DANS LA GAULE AVANT LES BARBARES.

CHAPITRE XX

LE DERNIER ÉCRIVAIN PAIEN DE LA GAULE. — RUTILIUS NUMATIANUS.

LIVRE DEUXIÈME

DEPUIS L'INVASION DES BARBARES JUSQU'A CHARLEMAGNE

CHAPITRE PREMIER

ACTION EXERCÉE PAR LES PEUPLES GERMANIQUES SUR LA CIVILISATION DE LA GAULE.
INFLUENCES GÉNÉRALES.

CHAPITRE II

SUITE DES INFLUENCES GERMANIQUES. — LANGUE, ÉCRITURE, TRADITIONS MYTHOLOGIQUES.

CHAPITRE III

FIN DES INFLUENCES GERMANIQUES. — TRADITIONS ÉPIQUES.

CHAPITRE IV

POEMES INSPIRÉS PAR L'INVASION DES BARBARES.

CHAPITRE V

SALVIEN.

CHAPITRE VI

CULTURE CHRÉTIENNE APRÈS L'INVASION. — SAINT AVIT.

CHAPITRE VII

ENNODIUS ET SAINT CÉSAIRE.

CHAPITRE VIII

SIDOINE APOLLINAIRE.

CHAPITRE IX

SUITE DE SIDOINE APOLLINAIRE. — SON TEMPS.

CHAPITRE X

GRÉGOIRE DE TOURS.

CHAPITRE XI

SUITE DE GRÉGOIRE DE TOURS. — SON HISTOIRE DES FRANCS.

CHAPITRE XII

FIN DE LA POÉSIE LATINE. — FORTUNAT.

CHAPITRE XIII

SUITE DE FORTUNAT. — SON TEMPS. — DÉCADENCE DES LETTRES.

CHAPITRE XIV

DE LA LÉGENDE EN GÉNÉRAL.

CHAPITRE XV

DE LA LÉGENDE AVANT LE SEPTIÈME SIÈCLE.



CHAPITRE XVI

DE LA LÉGENDE AUX SEPTIÈME ET HUITIÈME SIÈCLES.

CHAPITRE XVII

MISSIONNAIRES.

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.

